Argentina $ [illegible] Uruguay $ [illegible]

El hombre y la cultura
Ruth Benedict, notable antropóloga norteamericana, describe y explica el significado de costumbres, tradiciones, ritos, ceremoniales de tres pueblos: los Zuñi de América del Norte, los Dobu de la Melanesia y los habitantes de la isla Vancouver. Interpreta el carácter diferente de las soluciones que los hombres forjan para enfrentar los problemas de la convivencia, la organización social, el intercambio económico y la religión. Pero, más allá de una interpretación científica de la cultura, este libro, que puede considerarse hoy como uno de los clásicos de la antropología contemporánea, nos acerca a las regiones míticas que coexisten con las civilizaciones tecnológicas del siglo XX.

Algunos títulos
El hombre y la cultura, Ruth Benedict - **La vida en el Universo,** Carlos Varsavsky - **Diez grandes cuentos** - **Pavlov y Freud,** Fachinelli y Piersanti - **La concentración del poder económico en los Estados Unidos y sus reflejos en América latina,** Celso Furtado - **Poesía social del siglo XX** **Las hormigas,** Julián Huxley - **La Guerra Civil Española**
La amenidad, la amplitud temática, un sentido didáctico moderno, definen los títulos de esta colección, cuidadosamente seleccionados por especialistas prestigiosos en función de un plan de cultura, una suma de conocimientos que incluyen los grandes problemas contemporáneos y, en particular, los latinoamericanos.

Servicio de consulta cultural y bibliográfica
a la manera de las más importantes enciclopedias del mundo. Absolutamente gratis. Amplia información en los números 2, 3 y 4 de esta Biblioteca.

Biblioteca fundamental del hombre moderno

Centro Editor de América Latina

Ruth Benedict

El hombre y la cultura

C 1



Biblioteca fundamental del hombre moderno

Argentina $ 250 · Uruguay $ 170

El hombre y la cultura

Ruth Benedict, notable antropóloga norteamericana, describe y explica el significado de costumbres, tradiciones, ritos, ceremoniales de tres pueblos: los Zuñi de América del Norte, los Dobu de la Melanesia y los habitantes de la isla Vancouver. Interpreta el carácter diferente de las soluciones que los hombres forjan para enfrentar los problemas de la convivencia, la organización social, el intercambio económico y la religión. Pero, más allá de una interpretación científica de la cultura, este libro, que puede considerarse hoy como uno de los clásicos de la antropología contemporánea, nos acerca a las regiones míticas que coexisten con las civilizaciones tecnológicas del siglo XX.

Algunos títulos

El hombre y la cultura, Ruth Benedict - **La vida en el Universo**, Carlos Varsavsky - **Diez grandes cuentos** - **Pavlov y Freud**, Fachinelli y Piersanti - **La concentración del poder económico en los Estados Unidos y sus reflejos en América latina**, Celso Furtado - **Poesía social del siglo XX** **Las hormigas**, Julián Huxley - **La Guerra Civil Española**.

La amenidad, la amplitud temática, un sentido didáctico moderno, definen los títulos de esta colección, cuidadosamente seleccionados por especialistas prestigiosos en función de un plan de cultura, una suma de conocimientos que incluyen los grandes problemas contemporáneos y, en particular, los latinoamericanos.

Servicio de consulta cultural y bibliográfica

a la manera de las más importantes enciclopedias del mundo. Absolutamente gratis. Amplia información en los números 2, 3 y 4 de esta Biblioteca.

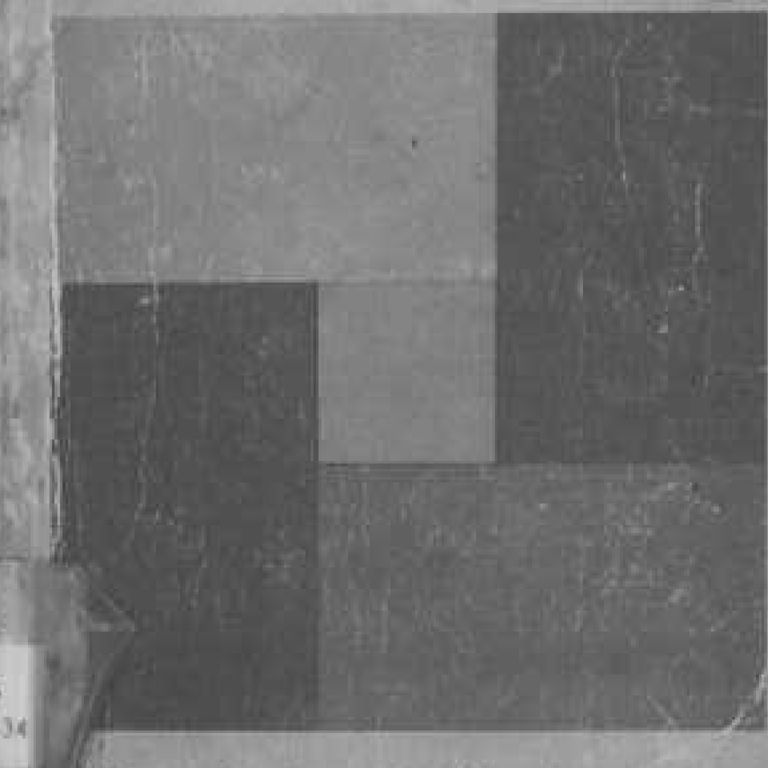
Biblioteca fundamental del hombre moderno

Centro Editor de América Latina

Ruth Benedict

El hombre y la cultura

1



Biblioteca fundamental del hombre moderno

El hombre y la cultura

Ruth Benedict, notable antropóloga norteamericana, [illegible] el significado de costumbres, tradiciones [illegible] ceremoniales de tres pueblos: los Zuñi de América [illegible] los Dobu de la Melanesia y los habitantes de [illegible] interpreta el carácter diferente de las [illegible] que los hombres forjan para enfrentar los problemas de la convivencia, la organización social, el intercambio económico y la religión. Pero, más allá de una interpretación científica de la cultura, este libro, que puede considerarse hoy como uno de los clásicos de la antropología contemporánea, nos acerca a las regiones [illegible] que coexisten con las civilizaciones tecnológicas del siglo XX.

Primeros títulos

El hombre y la cultura, Ruth Benedict - **La vida en el Universo**, Carlos Varsavsky - **Diez grandes cuentos** - [illegible] - **La concentración del** [illegible] **en los Estados Unidos y sus reflejos en América Latina**, Celso Furtado - **Poesía social del siglo XX** - [illegible] Julian Huxley - **La Guerra Civil Española**

La amenidad, la amplitud temática, un sentido didáctico moderno definen los títulos de esta colección, cuidadosamente seleccionados por especialistas prestigiosos en función de un plan de cultura, una suma de conocimientos que incluyen los grandes problemas contemporáneos y, en particular, los latinoamericanos.

Servicio de consulta cultural y bibliográfica
a la manera de las más importantes enciclopedias del mundo. Absolutamente gratis. Amplia información en los números 2, 3 y 4 de esta Biblioteca.

Centro Editor de América Latina

Ruth Benedict

El hombre y la cultura

C 1



Biblioteca fundamental del hombre moderno

El hombre y su cultura

Ruth Benedict

El hombre y la cultura

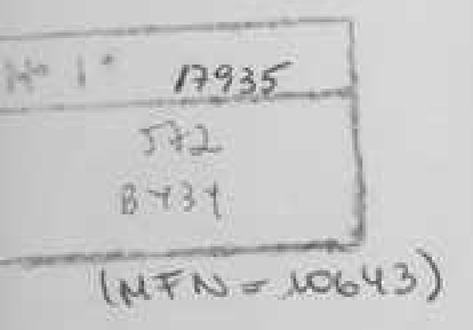
Biblioteca
fundamental
del
hombre
moderno

Centro Editor
de América Latina



Título original:
Patterns of Culture, publicado por Houghton Mifflin Co., Boston, EE.UU.

Traducción de León Dujovne



Centro Editor de América Latina S. A.
Cangallo 1228 - Buenos Aires
Hecho el depósito de ley

Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

PREFACIO

Los tres pueblos primitivos descritos en este volumen han sido elegidos porque los conocimientos acerca de estas tribus son relativamente completos y satisfactorios. También me fue posible agregar a las descripciones publicadas muchos estudios de etnólogos que han vivido íntimamente con estos pueblos y que han hecho descripciones autorizadas de las tribus en cuestión.

Yo misma he vivido durante varios veranos entre el pueblo Zuñi y entre algunos otros pueblos vecinos, con los cuales he cotejado la cultura Pueblo. Tengo una gran deuda con la doctora Ruth Bunzel, que aprendió el idioma Zuñi y cuyas referencias y colecciones de textos de dicho pueblo son las mejores entre los estudios útiles del mismo. Por la descripción de los Dobu, me siento deudora al doctor Reo F. Fortune, cuya monografía sobre *Los hechiceros de Dobu* y muchas encantadoras conversaciones me fueron de gran utilidad. Para la costa noroeste he usado el texto del profesor Franz Boas y también su inapreciable experiencia de largos años en ese pueblo.

En cuanto a las exposiciones soy la única responsable; y es posible que haya llevado alguna interpretación más allá que uno u otro de los estudiosos del tema. Pero los capítulos han sido interpretados y verificados con hechos por las autoridades en los estudios sobre dichas tribus; referencias de sus detalladas investigaciones se ofrecen a quienes deseen consultarlas para completar sus conocimientos.

Quiero expresar mi reconocimiento agradecido a los editores originales por haberme permitido reimprimir ciertos párrafos de los siguientes artículos: "La ciencia de la costumbre", en *The Century Magazine;* "Configuraciones de la Cultura en Norteamérica", en *The American Anthropologist,* y "La antropología y el anormal", en *The Journal of General Psichology.*

Expreso también mi agradecimiento a E. P. Dutton y Cía., editores de *Los hechiceros de Dobu.*

Ruth Benedict

I

LA CIENCIA DE LA COSTUMBRE

Costumbre y conducta. — La herencia en los hijos. — Nuestra falsa perspectiva. — Confusión entre costumbre local y "Naturaleza Humana". — Nuestra ceguera frente a otras culturas. — Prejuicio de raza. — El hombre modelado por la costumbre, no por el instinto. — La pureza racial, una ilusión. — Por qué se han de estudiar los pueblos primitivos.

La antropología es el estudio de los seres humanos como criaturas de la sociedad. Fija su atención en las características físicas y en las técnicas industriales, en las convenciones y los valores que distinguen a una comunidad de todas las otras que pertenecen a una tradición diferente.

La señal distintiva de la antropología entre las ciencias sociales está en que ella incluye para un estudio más serio a sociedades que no son la nuestra. Para sus propósitos, cualquier regulación social del matrimonio y la reproducción es tan significativa como la nuestra, aunque ella sea de los Mar Dyaks y no tenga relación histórica alguna con la de nuestra civilización. Para el antropólogo, nuestras costumbres y las de una tribu de Nueva Guinea son dos posibles esquemas sociales respecto de un problema común; y en cuanto permanece antropólogo se ve precisado a evitar toda inclinación de la balanza en favor de uno a expensas del otro. A él le interesa la conducta humana, no tal como está modelada por una tradición, la nuestra, sino tal como ha sido modelada por cualquier otra tradición. Está interesado en la gran gama de la costumbre tal como se encuentra en culturas varias. Y su objeto es entender el modo en que esas culturas cambian y se diferencian; las diversas formas a través de las cuales se expresan, y la manera en que las costumbres de los pueblos accionan en las vidas de los individuos que los componen.

Ahora bien, la costumbre no ha sido considerada comúnmente como asunto de gran importancia. Creemos que el trabajo interior de nuestros cerebros es lo único digno de investigación; y la conducta es lo que más tiene de lugar común. En realidad, la situación es otra. La costumbre tradicional, refiriéndonos al mundo, es una masa de conducta detallada más sorprendente que la que cualquier persona pueda desarrollar jamás en acciones individuales, por anómalas que sean. Pero este es más bien un aspecto trivial del asunto. El hecho de importancia primordial es el papel predominante que la costumbre desempeña en la experiencia y en la creencia, y las muy grandes variedades en que se puede manifestar.

Ningún hombre mira jamás el mundo con ojos prístinos. Lo ve a través de un conjunto definido de costumbres e instituciones y modos de pensar. Hasta en sus ensayos filosóficos, no puede salirse de estas formas estereotipadas; aun sus mismos conceptos de lo verdadero y lo falso tendrán relación con sus particulares costumbres tradicionales. John Dewey ha dicho, con toda gravedad, que el papel desempeñado por la costumbre en la modelación de la conducta del individuo guarda, frente a cualquier manera en que esta conducta individual puede afectar la costumbre tradicional, la misma proporción que el vocabulario total de su lengua materna tiene con respecto a su propia habla infantil tomada de la lengua vernácula de su familia. Cuando se estudian seriamente organizaciones sociales que han tenido oportunidad de desarrollarse independientemente, la imagen aparece como una observación exacta, real. La historia de la vida del individuo es ante todo y sobre todo una acomodación a las normas y pautas tradicionalmente trasmitidas en su comunidad. Desde el momento del nacimiento, las costumbres en medio de las cuales ha nacido modelan su experiencia y su conducta. Desde el momento en que puede hablar, es la pequeña criatura de la cultura, y cuando ha crecido y se ha hecho capaz de participar en actividades de ella, sus hábitos son los de ella; sus creencias las de ella, y lo mismo ocurre con sus limitaciones. Todo niño nacido en su grupo participará con él de ellas, y ninguno de sus antípodas lo logrará jamás, ni siquiera en la milésima parte. No hay problema social cuya comprensión nos importa más que el del papel de la costumbre.

Hasta que entendamos sus leyes y variedades permanecerán ininteligibles los principales hechos complejos de la vida humana.

El estudio de la costumbre sólo puede ser provechoso después de que se han aceptado ciertas proposiciones preliminares y algunas de estas proposiciones han sido violentamente rechazadas. En primer lugar, todo estudio científico requiere que no se atribuya peso preferencial a uno u otro de los renglones de la serie elegida para su consideración. En todos los campos menos controvertidos, como el estudio de los cactos o de las termites o de la naturaleza de las nebulosas, el método empleado consiste en agrupar el material sobresaliente y tomar nota de todas las posibles variantes de formas y condiciones. De este modo hemos aprendido todo lo que sabemos de las leyes de la astronomía o, digamos, de los hábitos de los insectos sociales. Es solamente en el estudio del hombre mismo donde la mayoría de las ciencias sociales han optado por el estudio de una variación local, la de la civilización de Occidente.

La antropología era por definición imposible mientras estas distinciones entre nosotros y el primitivo, entre nosotros y el bárbaro, entre nosotros y el pagano, mantenían su influencia sobre el espíritu de las gentes. Fue necesario, primero, llegar a un grado de comprensión para no presentar más nuestra propia creencia en oposición a la superstición de nuestros vecinos. Fue necesario reconocer que las instituciones que están basadas en las mismas premisas, digamos, de lo sobrenatural, han de ser consideradas conjuntamente, las nuestras entre las demás.

En la primera mitad del siglo XIX, este postulado elemental de la antropología no se le habría ocurrido a la persona más ilustrada de la civilización occidental. El hombre, en su historia, defendió su singularidad como punto de honor. En la época de Copérnico, esta pretensión a la supremacía comprendía inclusive la tierra sobre la que vivimos, y el siglo XIV se rehusó con pasión a relegar este planeta a un sitio dentro del sistema solar. En la época de Darwin, y habiendo entregado el sistema solar al enemigo, el hombre luchó con todas las armas que manejaba por la singularidad del alma, atributo incognoscible, recibido de Dios; y de esta manera se re-

futaba el abolengo del hombre en el reino animal. Ni la falta de congruencia en el razonamiento, ni las dudas sobre la naturaleza de esta "alma", ni tampoco el hecho de que el siglo diecinueve no descuidase en lo más mínimo la defensa de su fraternidad con todo grupo de extraños, valieron frente a la agitación surgida contra la indignidad propuesta por la evolución opuesta al concepto de la singularidad del hombre.

Podemos cabalmente considerar ganadas estas dos batallas —si no ahora, pronto lo serán—; sin embargo, la lucha sólo se ha concentrado en otro frente. Resueltamente admitimos ahora que la revolución de la tierra alrededor del sol, o el abolengo animal del hombre, en nada afectan la singularidad del nuestras conquistas humanas. Si habitamos un planeta accidental de una miríada de sistemas solares, mayor es la gloria; y si todas las razas humanas debidamente separadas están vinculadas por la evolución con el animal, entonces las diferencias entre nosotros y ellas son de lo más extremas. Y *nuestras* conquistas, *nuestras* instituciones, son únicas; son de un orden diferente del de las razas inferiores y han de ser protegidas a toda costa. Así hoy, ya se trate de imperialismo o de prejuicio de razas, o de comparación entre el cristianismo y el paganismo, estamos aún preocupados con la singularidad, no de las instituciones humanas del mundo en conjunto, que a nadie han interesado en modo alguno, sino de nuestras propias instituciones y hazañas, de nuestra propia civilización.

La civilización occidental, a causa de circunstancias históricas fortuitas, se extendió más ampliamente que todo otro grupo conocido. Se ha impuesto sobre la mayor parte del globo, y ello nos ha conducido a aceptar la creencia en la uniformidad de la conducta humana, que bajo otras circunstancias no habría surgido. Aun pueblos muy primitivos tienen a veces mucho más conciencia que nosotros del papel de los rasgos culturales, y con buenas razones. Han tenido la experiencia íntima de culturas diferentes. Ante el hombre blanco han visto desaparecer su religión, su sistema económico, sus prohibiciones matrimoniales. Abandonaron unos y adoptaron otros, a menudo sin comprenderlos bastante; pero vieron con plena claridad que hay órdenes diversos en la vida humana. A veces atribuían las características dominantes del hom-

bre blanco a su competencia comercial, o a su institución militar, muchísimo a la manera del antropólogo.

El hombre blanco ha tenido una experiencia diferente. Quizás nunca haya visto a un extraño antes de que el extraño se hubiera ya europeizado. Si ha viajado, gustoso ha dado la vuelta al mundo sin haber parado nunca fuera de un hotel cosmopolita. Conoce poco de los modos de vida ajenos al suyo. La uniformidad de la costumbre, de la perspectiva que ve extenderse a su alrededor, le parece bastante convincente, y en verdad esconde ante él un accidente histórico. Acepta sin mayor dificultad la equivalencia entre la naturaleza humana y sus propias modalidades culturales.

Pero la gran expansión de la civilización blanca no es una circunstancia histórica aislada. El grupo polinesio se extendió en tiempos relativamente recientes, desde Ontong, Java, hasta la Isla del Este, desde Hawai hasta Nueva Zelandia, y las tribus que hablan el Bantu se extendieron desde el Sahara hasta África del Sur. Pero en ningún caso consideramos a estos pueblos como una variación local excesivamente desarrollada de la especie humana. La civilización occidental ha contado con todas las invenciones en el transporte y todas sus organizaciones comerciales de largo alcance para apoyar su expansión, y fácil resulta comprender históricamente cómo se produjo ésta.

Las consecuencias psicológicas de esta extensión de la cultura blanca no guardan proporción alguna con sus consecuencias materiales. Esta difusión cultural de amplitud mundial nos ha impedido, como nunca le ha ocurrido antes al hombre, tomar seriamente la civilización de otros pueblos; ha dado a nuestra cultura una universalidad compacta que hace largo tiempo hemos dejado de considerar como histórica, y a la que miramos más bien como necesaria e inevitable. Interpretamos nuestra dependencia de la competencia económica dentro de nuestra civilización, como prueba de que es la causa primera a que el hombre ha de referirse; o consideramos la conducta de niños pequeños, tal como está modelada en nuestra civilización e indicada en las clínicas infantiles, como la psicología infantil o como el modo en que el pequeño animal humano está sujeto a conducirse. Lo mismo ocurre cuando se trata de nuestra ética o de

nuestra organización de la familia. Sostenemos siempre que es inevitable una motivación familiar; tratamos siempre de identificar nuestros propios procedimientos locales de conducirnos con la Conducta, o nuestros propios hábitos socializados, con la Naturaleza Humana.

Ahora ha hecho el hombre moderno, de esta tesis, uno de los principios vivientes en su pensamiento y en su conducta práctica, pero las fuentes de esa tesis se encuentran muy atrás, en lo que parece ser, dada su manifestación universal entre los pueblos primitivos, una de las más remotas características humanas: la diferencia específica entre "mi propio" grupo estrecho, cerrado, y el extraño. Todas las tribus primitivas concuerdan en reconocer esta categoría de los extraños, de aquellos que no solamente están fuera de los límites del pueblo de uno, sino a quienes se niega sumariamente cualquier sitio en el esquema de lo humano. Gran número de nombres tribales, de uso común, Zuñi, Dené, Kiowa y otros, son nombres por los cuales los pueblos primitivos se conocen a sí mismos, y son sus únicos términos nativos para "los seres humanos", esto es, para ellos mismos. Fuera del grupo cerrado, no hay seres humanos. Y esto, a pesar del hecho de que desde un punto de vista objetivo está cada tribu rodeada de pueblos que participan en sus artes e invenciones materiales, en prácticas minuciosas que se han desarrollado en un mutuo intercambio de hábitos entre un pueblo y otro.

El hombre primitivo nunca se asomó al mundo; vio la "humanidad" como un grupo; sintió su causa como algo común con la especie. Desde el comienzo fue un provinciano que levantó altas barreras. Ya se tratase de elegir una esposa o de hacerse de un jefe, la primera e importante distinción lo fue entre su propio grupo humano y los de más allá de la empalizada. Su propio grupo humano, con todos sus modos de conducirse, era único.

Así, el hombre moderno, al hacer la distinción entre Pueblo Elegido y extraños peligrosos, entre grupos de dentro de su propia civilización, genética y culturalmente emparentados entre sí —como lo están algunos grupos en la manigua australiana—, tiene en apoyo de su actitud la institución de una vasta continuidad histórica. Los pigmeos han formulado las mismas pretensiones.

No estamos en condiciones para aclararnos fácilmente a nosotros mismos tan fundamental característica humana, pero podemos por lo menos aprender a conocer su historia y sus manifestaciones múltiples.

Una de esas manifestaciones, y de la que se habla a menudo como primaria y motivada más por la emoción religiosa que por ese muy generalizado provincianismo, es la actitud que se ha mantenido universalmente en la civilización occidental mientras la religión fue en ella algo viviente. La distinción entre cualquier grupo cerrado y pueblos exteriores se convirtió, en términos de religión, en diferencia entre creyentes verdaderos y paganos. Durante miles de años no hubo puntos de contacto entre estas dos categorías. Las ideas e instituciones eran vistas en términos opuestos en cuanto perteneciesen a una u otra de las religiones con frecuencia separadas por diferencias ligeras: de un lado tratábase de la verdad divina y del verdadero creyente, de la revelación y de Dios; del otro, tratábase de error mortal, de fábulas, de malditos y diablos. No cabía cotejar las actitudes de los grupos opuestos y a la vez entender, a través de datos objetivamente estudiados, la naturaleza de ese importante rasgo humano que es la religión.

Sentimos justificada superioridad cuando leemos una descripción como esa de la actitud religiosa típica. Por lo menos hemos arrojado este absurdo particular, y hemos aceptado el estudio comparado de la religión. Pero considerando el alcance que una actitud similar ha tenido en nuestra civilización en forma de prejuicios de raza, por ejemplo, se explica que seamos un poco escépticos acerca de si nuestro cambio de maneras en materia de religión es debido al hecho de que hayamos sobrepasado la puerilidad ingenua; ¿no se deberá simplemente a que la religión ya no es el terreno de la vida en que se libran las importantes batallas modernas? En los asuntos realmente vitales de nuestra civilización, parecemos estar lejos de haber logrado la liberación que tan ampliamente hemos alcanzado en el campo de la religión.

Hay otra circunstancia que ha hecho del estudio serio de la costumbre una disciplina tardía y a menudo proseguida con desánimo, y es una dificultad más ardua de superar que esa de que acabamos de hablar. La costumbre no provocaba la atención de los teorizadores de la

sociedad, porque era el elemento fundamental de su propio pensamiento; el lente sin el cual no podrían ver del todo. Precisamente en la misma medida en que es fundamental, tiene su existencia fuera del campo de la atención consciente. Nada hay de místico en esta ceguera. Cuando el investigador reúne amplios datos para un estudio del crédito internacional, o del proceso del aprendizaje, o del narcisismo como factor en las psiconeurosis, a través de este conjunto de datos operan el economista, o el psicólogo, o el psiquiatra. No considera el hecho de que existan otras configuraciones sociales donde todos los factores puedan estar diversamente dispuestos; esto es, no considera el acondicionamiento cultural. Ve el rasgo que estudia como lo conoce y sus inevitables manifestaciones, y las proyecta como absolutas, porque son todo el material según el cual ha de pensar. Identifica actitudes locales de 1930 con la Naturaleza Humana; la descripción de ellas con la Economía o la Psicología.

En la práctica, a menudo ello no es un inconveniente. Nuestros niños deben ser educados en nuestra tradición pedagógica, y el estudio del proceso del aprendizaje en nuestras escuelas es de suprema importancia. La misma justificación existe para el encogimiento de hombros con que frecuentemente recibimos el comentario sobre otros sistemas económicos. En definitiva, debemos vivir dentro de la trama de lo mío y lo tuyo que nuestra cultura instituye.

Esto es verdad, y el hecho de que las variedades de cultura puedan ser estudiadas del mejor modo, tales como existen en el espacio, da color a nuestra despreocupación. Pero, solamente la limitación del material histórico impide que los ejemplos puedan ser mejor desentrañados de la sucesión de las culturas en el tiempo. No podemos evitar esta sucesión, aunque lo queramos, y cuando observamos retrospectivamente, aunque sea una sola generación, comprendemos en qué medida se ha producido un cambio, a veces hasta en nuestra conducta más íntima; a tal punto han sido ciegos estos cambios, resultado de circunstancias que sólo podemos señalar retrospectivamente. Fuera de nuestra falta de voluntad de enfrentar el cambio en materias íntimas hasta que se nos impone, no sería imposible tomar una actitud más inteli-

gente y directora. La resistencia es en gran medida resultado de nuestra incomprensión de las convenciones culturales, y especialmente una exaltación de las que casualmente pertenecen a nuestra nación, a nuestra década. Un muy pequeño contacto con otras convenciones, y el conocimiento de ellas por variadas que sean, harían mucho por promover un orden social racional.

El estudio de diferentes culturas tiene otra acción importante sobre el pensamiento y la conducta del presente. La existencia moderna ha puesto en contacto estrecho a muchas civilizaciones, y hoy la respuesta predominante a esta situación la constituyen el nacionalismo y las ínfulas raciales. Nunca hubo una época en que la civilización estuviera más necesitada de individuos con genuina conciencia cultural, que puedan ver objetivamente la conducta socialmente condicionada de otros pueblos, sin temor y sin recriminación.

El menosprecio para el extraño no es la única solución posible para el contacto actual de razas y nacionalidades. No es tampoco una solución científicamente fundada. La tradicional intolerancia anglosajona es un rasgo cultural local y temporal como cualquier otro. Aun pueblos de casi la misma sangre y cultura, como el español, no la han tenido, y el prejuicio de razas en los países poblados por españoles es completamente diferente de lo que es en países dominados por Inglaterra y los Estados Unidos. En este país, evidentemente, no se trata de una intolerancia dirigida contra la mezcla de sangre de razas biológicamente muy separadas, pues, en ocasiones, la excitación se levanta tanto contra los católicos irlandeses en Boston, o contra los italianos en las ciudades fabriles de Nueva Inglaterra, como contra los orientales en California. Es la vieja distinción entre grupo interno y grupo externo, y si nos transportamos a la tradición primitiva en esta materia, tenemos muchas menos excusas que las tribus salvajes. Pero no comprendemos la relatividad de los hábitos culturales y nos privamos de provecho y satisfacción en nuestras relaciones humanas con pueblos de tipos diferentes, y somos desconfiados en nuestro trato con ellos.

El reconocimiento de la base cultural del prejuicio de raza es una necesidad apremiante en la civilización occidental de esta época. Hemos llegado al punto en que sos-

tenemos el prejuicio de raza contra nuestros hermanos de sangre, los irlandeses, y en que Noruega y Suecia hablan de su enemistad como si también representaran sangres diferentes. La llamada línea racial, en una guerra en la que Francia y Alemania lucharan en lados opuestos, separaría al pueblo de Baden del de Alsacia, aunque por la forma corporal pertenezcan ambos a la subraza alpina. En una época de locomoción mecánica y de matrimonios mixtos en el abolengo de los elementos más deseables de la comunidad, predicamos descocadamente el evangelio de la raza pura.

A esto ofrece la antropología dos respuestas. La primera se refiere a la naturaleza de la cultura, y la segunda a la naturaleza de la herencia. La respuesta referente a la naturaleza de la cultura nos retrotrae a las sociedades prehumanas. Hay sociedades en las que la naturaleza perpetúa el más ligero modo de conducta mediante mecanismos biológicos; pero éstas no son sociedades de hombres, sino de insectos sociales. La hormiga reina, alojada en un nido solitario, reproducirá cada rasgo de la conducta sexual, cada detalle del hormiguero. Los insectos sociales representan la naturaleza en una modalidad que no hace concesiones al azar. Ella ha encomendado a la conducta instintiva de la hormiga, la norma de toda la estructura social. La posibilidad de que las clases sociales de una sociedad de hormigas o sus normas de agricultura se pierdan porque una hormiga queda aislada de su grupo, no es mayor que la posibilidad de que la hormiga deje de reproducir la forma de sus antenas o la estructura de su abdomen.

Para mejor o para peor, la solución del hombre está en el polo opuesto. Ningún aspecto de su organización tribal, de su lenguaje, de su religión local, está contenido en su célula germinal. En Europa, en otros siglos, cuando casualmente se encontraban niños abandonados que se habían mantenido en los bosques, apartados de otros seres humanos, se parecían tanto entre sí que Linneo los clasificó como una especie distinta, *Homo ferus* (hombre feroz), y supuso que eran una especie de gnomos que el hombre raras veces encuentra. No pudo concebir que hubieran nacido hombres esos brutos semiingeniosos, esas criaturas sin interés por lo que ocurría en su contorno, que se balanceaban rítmicamente hacia atrás y adelante

como algunos animales salvajes en un jardín zoológico, con órganos de la palabra y el oído que difícilmente habrían podido ser educados para ser útiles; que en harapos hacían frente a una temperatura glacial y sin molestia sacaban papas del agua hirviente. No hay duda, naturalmente, de que eran niños abandonados, lo que les faltaba a todos era la asociación con su especie, la única por la cual las facultades del hombre son aguzadas y adquieren forma.

No nos encontramos con niños salvajes en nuestra civilización más humana. Pero el hecho ha sido puesto en evidencia en todo caso de adopción de un niño de otra raza y cultura. Un niño oriental, adoptado por una familia occidental, aprende inglés y luego muestra hacia sus padres adoptivos las actitudes corrientes entre los niños con quienes juega, y llega a las mismas profesiones que ellos eligen. Aprende todo el conjunto de rasgos culturales de la sociedad adoptiva, y no desempeña para él papel alguno el grupo de sus padres reales. El mismo proceso ocurre en gran escala cuando pueblos enteros en un par de generaciones sacuden su cultura tradicional y toman las costumbres de un grupo extraño. La cultura del negro norteamericano en las ciudades septentrionales ha llegado a aproximarse en los detalles a la de los blancos de las mismas ciudades. Hace pocos años, cuando se hizo una inspección cultural en Harlem, uno de los rasgos peculiares de los negros fue su manera de jugar en las últimas tres figuras de las volteretas. En definitiva cuesta menos que la correspondiente predilección del blanco por el juego; es lo mismo y no es menos incierto y excitante. Era una variación del modelo blanco, aunque difícilmente una gran partida. Y muchos rasgos de Harlem se parecían aun más estrechamente a lo que es corriente en los grupos blancos.

En todas partes del mundo, y desde el comienzo de la historia humana, cabe señalar que los pueblos han sido capaces de adoptar la cultura de otra sangre. Nada hay en la estructura biológica del hombre que lo haga difícil. En el hombre no está prefijada en detalle la constitución de variedad particular alguna de conducta. La gran diversidad de soluciones sociales que el hombre ha elaborado en culturas diferentes respecto del matrimonio, por ejemplo, o el comercio, son igualmente posibles sobre la base de su dotación original. La cultura no es un complejo trasmitido biológicamente.

Lo que se pierde en garantía de seguridad de la Naturaleza está compensado con la ventaja de la mayor plasticidad. El animal humano, a diferencia del oso, no se hace a sí mismo una envoltura polar, después de generaciones, para adaptarse al Ártico. Aprende a coserse un abrigo y levanta una casa de nieve. De todo lo que podemos aprender de la historia de la inteligencia en las sociedades prehumanas como en las humanas, resulta que esta plasticidad ha sido el terreno en el cual el progreso humano comenzó y en el cual se ha conservado. En las edades de los mamuts aparecieron, unas tras otras, especies sin plasticidad, se extendieron y murieron deshechas por el desarrollo de los diversos rasgos que produjeron biológicamente con el fin de hacer frente a su contorno. Los animales de presa, y finalmente los monos superiores, llegaron lentamente a emplear adaptaciones que no eran las biológicas, y sobre el consiguiente desarrollo de la plasticidad fueron colocadas poco a poco las bases para el desarrollo de la inteligencia. Quizás, como se sugiere a menudo, el hombre se destruirá con este mismo desarrollo de la inteligencia. Pero nadie ha sugerido medio alguno por el cual podamos volver a los mecanismos biológicos del insecto social, y no nos queda alternativa. Sea para bien o para mal, lo cierto es que la herencia cultural humana no se trasmite bológicamente.

El corolario de ello para la política moderna es que no hay base para el argumento de que podamos confiar nuestras conquistas espirituales y culturales a germinoplasmas hereditarios seleccionados. En nuestra civilización occidental, la dirección ha pasado sucesivamente, en diferentes períodos, a los pueblos de habla semita, a los camitas, al subgrupo mediterráneo de la raza blanca, y posteriormente al nórdico. No hay duda sobre la continuidad cultural de la civilización, cualesquiera que sean en un momento dado sus portadores. Debemos aceptar todas las consecuencias de nuestra herencia humana, de las cuales una de las más importantes es el alcance reducido de la conducta biológicamente trasmitida, y el papel enorme del proceso cultural de la trasmisión de la tradición.

La segunda respuesta de la antropología al alegato del purista racial se refiere a la naturaleza de la herencia. El purista racial es víctima de una mitología. Pues, ¿qué es "herencia racial"? Conocemos en general lo que es

la herencia de padre a hijo. Dentro de una línea familiar es tremenda la importancia de la herencia. Pero la herencia es asunto de líneas familiares. Más allá de ellas, es mitología. En comunidades pequeñas y estáticas, como un aislado villorrio de esquimales, la herencia "racial" y la herencia de padre a hijo son prácticamente equivalentes, y por eso tiene allí sentido la herencia racial. Pero como concepto aplicado a grupos distribuidos sobre un área extensa, digamos a los nórdicos, no tiene base real. En primer lugar, en todas las naciones nórdicas hay líneas familiares que se hallan también representadas en las comunidades alpinas o mediterráneas. Un análisis de la composición física de una población europea muestra repetidamente lo siguiente: el sueco de ojos negros, de cabello negro, representa líneas familiares que están más concentradas lejos, al sur, pero ha de entenderse que esto ocurre en relación con lo que sabemos de estos últimos grupos. Su herencia, en cuanto tiene alguna realidad física, es cosa de su línea familiar que no está confinada en Suecia. No sabemos en qué medida los tipos físicos pueden variar sin mezcla. Sabemos que la reproducción trae un tipo local. Pero es ésta una situación que en nuestra civilización blanca cosmopolita difícilmente existe, y cuando la "herencia racial" es invocada, como ocurre usualmente, para reunir un grupo de personas de más o menos la misma situación económica, graduadas en las mismas escuelas, que leen los mismos semanarios, tal categoría es solamente otra versión de eso que hemos señalado como grupo de dentro y grupo de fuera, y no se refiere a una real homogeneidad biológica del primero.

Lo que realmente ata a los hombres entre sí es su cultura, las ideas y las normas que tienen en común. Si una nación, en vez de elegir un símbolo, como la herencia sanguínea común, para convertirlo en grito de guerra, presta su atención más bien a la cultura que une a su pueblo, subrayando sus méritos mayores y reconociendo los diferentes valores que se pueden desarrollar en una cultura distinta, habrá reemplazado un símbolo engañoso —peligroso, en consecuencia— por un pensamiento realista.

En el pensamiento sobre lo social, es necesario el conocimiento de las formas culturales, y el presente volumen se refiere a este problema de la cultura. Como

acabamos de verlo, la forma corporal o la raza es separable de la cultura y para nuestros fines puede ser puesta de lado, salvo en ciertos puntos en los que por algunas razones especiales se torna importante. El requisito primordial para un estudio de la cultura, es que ha de estar basado en una amplia selección de las posibles formas culturales. Es sólo mediante tales hechos que posiblemente lograremos diferenciar entre las adaptaciones humanas que son condicionadas culturalmente y aquellas que son comunes en la humanidad y, en cuanto podamos ver, inevitables. No podemos descubrir por la introspección o por la observación de sociedad alguna cuál conducta es instintiva, esto es, orgánicamente determinada. Para clasificar cualquier conducta como instintiva, se hace necesario mucho más que la verificación de que es automática. La respuesta condicionada es tan automática como la determinada orgánicamente, las respuestas culturalmente condicionadas constituyen la mayor parte de nuestro inmenso equipo de conducta automática.

Por eso el material más ilustrativo para un estudio de las formas y procesos culturales es el de las sociedades que estén lo menos relacionadas históricamente con la nuestra y con cualquier otra. Teniendo en cuenta la vasta red del contacto histórico que las grandes civilizaciones han extendido sobre áreas inmensas, las culturas primitivas son ahora la fuente única a que podemos dirigirnos. Son un laboratorio en el que hemos de estudiar la diversidad de las instituciones humanas. Con su aislamiento relativo, muchas regiones primitivas han tenido siglos para elaborar los temas culturales que les son propios. Ponen prontamente en nuestras manos la información necesaria sobre las posibles grandes variaciones en las adaptaciones humanas; un examen crítico de ellas es esencial para una comprensión de los procesos culturales. Trátase del único laboratorio de formas sociales que tenemos o tendremos.

Este laboratorio tiene otra ventaja. Los problemas son planteados en términos más simples que en las grandes civilizaciones occidentales. Con las invenciones que hacen fáciles los transportes, los cables y teléfonos y las trasmisiones radiotelefónicas internacionales; con las que aseguran la distribución permanente y vasta del papel impreso, el desarrollo de los grupos profesionales y cultos

y clases rivales y su establecimiento sobre todo el mundo; con todo esto, la civilización moderna se ha hecho demasiado compleja para un análisis adecuado, a menos que se la fragmente deliberadamente en pequeñas secciones artificiales. Y tales análisis parciales son inadecuados porque muchos factores externos no pueden ser sometidos a control. Cualquier examen en conjunto abarca individuos procedentes de opuestos grupos heterogéneos, con normas diferentes, con diferentes miras sociales, con relaciones domésticas y moral distintas. La interrelación de estos grupos es demasiado complicada para ser apreciada con la prolijidad necesaria. En la sociedad primitiva, la tradición cultural es lo bastante simple para que pueda caber en el conocimiento de los individuos adultos, y las costumbres y la moral del grupo están modeladas según un patrón general bien definido. En este ambiente simple es posible estimar la interrelación de rasgos; no así en las corrientes cruzadas de nuestra civilización compleja.

Nada tienen que hacer estas razones para destacar los hechos de la cultura primitiva con la utilización que clásicamente se ha hecho de dicho material. Esta utilización se vincula con la reconstrucción de los orígenes. Los antropólogos antiguos trataron de ubicar todos los rasgos de las diferentes culturas en una secuencia evolutiva desde las formas más primitivas hasta su desarrollo final en la civilización occidental. Pero no hay razón para suponer que, estudiando la religión australiana con preferencia a la nuestra, descubriremos la religión primordial, o que al estudiar la organización social de los iroqueses encontraremos los hábitos matrimoniales de los antiguos antepasados del hombre actual.

Desde que estamos forzados a creer que la raza humana es una especie, resulta que el hombre en todas partes tiene tras de sí una historia igualmente larga. Algunas tribus primitivas pueden haber mantenido las formas primordiales de conducta más estrechamente que el hombre civilizado; pero esto sólo puede ser relativo y nuestras conjeturas resultar tan desacertadas como correctas. No hay justificación para identificar alguna de las costumbres primitivas contemporáneas con el tipo original de la conducta humana. Metodológicamente hay un solo medio por el cual podamos obtener un conocimiento aproximado de esos comienzos lejanos: el estudio de la distribución de

los pocos rasgos que son universales o casi universales en la sociedad humana. Hay varios que son bien conocidos. De entre ellos, cualquiera estará de acuerdo respecto del animismo, y de las restricciones exogámicas sobre el matrimonio. Las concepciones diversas sobre el alma humana y sobre otra vida promueven más interrogantes. Trátase de creencias casi universales que podemos justificadamente considerar como más antiguas que las más viejas invenciones del hombre. Esto no equivale a considerarlas como biológicamente determinadas, pues pueden haber sido invenciones muy remotas de la raza humana, rasgos "de cuna" que se han convertido en fundamentales en todo pensamiento humano. En último análisis, pueden ser tan socialmente condicionadas como cualquier costumbre local. Pero desde hace mucho tiempo se han hecho automáticas en la conducta humana. Son antiguas, y son universales. Todo esto no significa, sin embargo, que las formas que hoy pueden ser observadas sean las formas originales que aparecieron en los tiempos primordiales. Ni hay modo alguno de reconstruir estos orígenes partiendo del estudio de sus variedades. Se puede aislar el núcleo universal de la creencia y diferenciar de él sus formas locales, pero es aun posible que el rasgo surja en una forma pronunciadamente local y no de algún original denominador común de todos los rasgos observados.

Por esta razón resulta especulativo el empleo de las costumbres primitivas para establecer los orígenes. Es posible construir razonamientos para cualquier origen, tanto para orígenes mutuamente excluyentes entre sí como para los que sean entre sí complementarios. De todas las complejidades del material antropológico, es ésta la única en la cual la especulación ha seguido a la especulación más rápidamente, y en la cual no se puede ofrecer prueba respecto de la naturaleza del caso.

La razón que lleva al empleo de sociedades primitivas para el estudio de las formas sociales, no tiene necesariamente conexión con un romántico retorno a lo primitivo. Tal estudio no se hace con un espíritu de poetización de los pueblos más simples. Hay muchos modos en que la cultura de uno u otro pueblo llama fuertemente nuestra atención en esta época de normas heterogéneas y de confuso bullicio mecánico. Pero un retorno a ideales conservados por pueblos primitivos no curará a nuestra

sociedad de sus enfermedades. Las utopías románticas que se dirigen hacia los primitivos más simples, por atractivas que puedan resultar a veces son, a menudo, en el estudio etnológico, tanto un obstáculo como una ayuda.

El estudio minucioso de las sociedades primitivas es hoy importante, como lo hemos dicho, sobre todo porque proporciona el material para la investigación de las formas y procesos culturales. Ellos nos ayudan a diferenciar entre las respuestas que son específicas de los tipos culturales locales y esas otras que son generales en la humanidad. Fuera de esto, nos ayudan a estimar y comprender el papel inmensamente importante de la conducta socialmente condicionada. La cultura con sus procesos y funciones es asunto para el cual necesitamos toda la iluminación que consigamos alcanzar, y no hay lugar en el que podamos buscar con más provecho que en los hechos de las sociedades iletradas.

II

LA DIVERSIDAD DE CULTURAS

La copa de la vida. — Necesidad de selección. — Cómo tratan sociedades diferentes la adolescencia y la pubertad. — Pueblos que nunca habían oído hablar de guerras. — Costumbres matrimoniales. — Reseña sobre rasgos culturales. — Espíritus guardianes y visiones. — Casamientos en la iglesia. — Asociaciones sociales, no biológicamente inevitables.

1

Un jefe de los indios Cavadores, como los llaman los californianos, me habló mucho de los hábitos de su pueblo en los días antiguos. Era cristiano y jefe entre su pueblo en la plantación de perales y damascos sobre tierra irrigada, pero cuando hablaba de los hechiceros que se transformaban en oso ante sus propios ojos en la danza del oso, sus manos temblaban y su voz se quebraba de excitación. Incomparable había sido el poder que su pueblo tuvo en tiempos lejanos. Prefería hablar de los alimentos del desierto que comían. Mencionaba amargamente cada planta arrancada, con un sentido infalible de su importancia. En esos tiempos, su pueblo había comido "la salud del desierto", decía, y nada conocía del contenido de tarros de lata y de las cosas de los despachos de carne. Fueron tales innovaciones las que los degradaron en estos últimos tiempos.

Un día, sin transición alguna, Ramón interrumpió sus descripciones de la molienda de mezquite y de la preparación de la sopa de bellota. "Al comienzo, dijo, Dios dio a cada pueblo una taza, una taza de arcilla, y de esa taza bebieron su vida". No sé si la metáfora aparece en algún rito tradicional de su pueblo que nunca encontré, o si era de su propia imaginación. Cuesta suponer que la haya oído de los blancos que conoció en Banning; ellos no se entregaban al estudio de la modalidad de pueblos diferen-

tes. En todo caso, en el espíritu humilde de este indígena, la imagen era clara y llena de sentido. "Todos ellos se sumergían en el agua —continuó—, pero sus tazas eran diferentes. Nuestra taza ahora está rota. Se ha gastado".

Nuestra taza está rota. Las cosas que habían dado significación a la vida de su pueblo, los ritos domésticos de la comida, las obligaciones del sistema económico, la sucesión de las ceremonias en las aldeas, la posesión en la danza del oso, sus normas de lo bueno y de lo malo, todo eso había desaparecido y con ello la forma y el sentido de su vida. El viejo se conservaba aún vigoroso y era jefe en las relaciones con los blancos. No pensaba que se tratase de la extinción de su pueblo, pero sí pensaba en la pérdida de algo que tenía un valor igual al de la vida misma: el conjunto de las normas y creencias de su pueblo. Había otras tazas de vida, y quizás contuvieran la misma agua, pero la pérdida era irreparable. No era cuestión de remendar algo acá, de podar algo allá. La modelación había sido algo fundamental, algo de una sola pieza. Había sido de ellos.

Ramón había tenido experiencia personal en el asunto de que hablaba. Cabalgaba sobre dos culturas cuyos valores y modos de pensamiento eran inconmensurables. Es dura suerte. En la civilización occidental, nuestras experiencias han sido diferentes. Estamos educados en una cultura cosmopolita, y nuestras ciencias sociales, nuestra psicología y nuestra teología ignoran la verdad expresada en la imagen de Ramón.

El curso de la vida y la presión del ambiente, para no hablar de la fertilidad de la imaginación humana, proporcionan un número increíble de posibles direcciones, todas las cuales pueden, al parecer, servir a una sociedad para vivir en ellas. Están los esquemas de la propiedad, con la jerarquía social que puede estar asociada a las posesiones; están las cosas materiales y su tecnología minuciosa; están todas las facetas de la vida sexual, del parentesco y del postparentesco; están los grupos de cultos que pueden dar estructura a la sociedad; está el intercambio económico; están los dioses y las sanciones sobrenaturales. Cada una de estas cosas y muchas más pueden ser seguidas con una minuciosidad cultural y ceremonial que absorban la energía social y dejen un excedente pequeño para la constitución de otros rasgos. As-

pectos de la vida que nos parecen muy importantes han sido casi pasados por alto por pueblos cuya cultura, orientada en otra dirección, distaba mucho de ser pobre. O el mismo rasgo puede ser elaborado con tanto esfuerzo que lo consideremos fantástico.

Ocurre en la vida cultural lo mismo que en el lenguaje; la selección es la necesidad primera. El número de sonidos que pueden ser producidos por nuestras cuerdas vocales y nuestras cavidades oral y nasales, es prácticamente ilimitado. Las tres o cuatro docenas de sonidos de la lengua inglesa constituyen una selección que no coincide ni con los de lenguajes tan estrechamente emparentados con ella como el alemán y el francés. Nadie se ha atrevido a estimar el total de los que son empleados en lenguas diferentes del mundo; cada lengua debe hacer su selección y atenerse a ella so pena de no ser inteligible del todo. No podría ser empleado para la comunicación un lenguaje que usara aun unos pocos centenares de los elementos fonéticos posible y efectivamente registrados. Por otra parte, mucha de nuestra incomprensión de las lenguas no emparentadas con la nuestra proviene de nuestros esfuerzos por referir al nuestro los sistemas fonéticos extraños. Reconocemos solamente una *K*. Si otro pueblo tiene cinco sonidos de *K* colocados en diferentes posiciones en la garganta y la boca, las distinciones de vocabulario y sintaxis que dependen de esas diferencias nos serán inaccesibles hasta que las dominemos. Tenemos una *d* y una *n*. Sus sonidos pueden tener un intermediario, al cual, si no lo identificamos, lo escribiremos una vez como *d* y otra como *n*, introduciendo distinciones que no existen. El requisito previo elemental del análisis lingüístico es el conocimiento de este increíble número de sonidos aprovechables, del que cada lengua hace sus propias selecciones.

En la cultura también debemos imaginar un gran arco en el que están colocados los posibles intereses, provistos ya sea por el ciclo de edades o por el ambiente o las diversas actividades del hombre. Una cultura que acumule sólo una considerable proporción de ellos, serían tan ininteligible como un lenguaje que usara todos los sonidos glóticos, todos los labiales, dentales, sibilantes y guturales desde los mudos hasta los vocales y desde los orales hasta los nasales. Su identidad como cultura depende de

la selección de algunos segmentos de este arco. Toda sociedad humana, en todas partes, ha hecho tal selección en sus instituciones culturales. Desde el punto de vista de otra, cada una de ellas ignora los segmentos fundamentales y desarrolla los carentes de importancia. Una cultura apenas reconoce valores monetarios. Otra los considera básicos en todos los campos de conducta. En una sociedad, la tecnología es increíblemente menospreciada, aun en aquellos aspectos de la vida que parecen necesarios para asegurar la continuidad de la existencia; en otra, igualmente simple, las conquistas tecnológicas son complejas y corresponden con admirable exactitud a la situación. Una, construye una enorme superestructura cultural sobre la adolescencia; otra, sobre la muerte; otra, sobre la vida futura.

El caso de la adolescencia es particularmente interesante, porque está a la vista en nuestra propia civilización y porque tenemos una copiosa información de otras culturas. En nuestra civilización, toda una biblioteca de estudios psicológicos ha subrayado la inevitable inquietud del período de la pubertad. En nuestra tradición es un estado fisiológico tan definidamente caracterizado por explosiones y rebeliones domésticas, como la tifoidea se señala por la fiebre. No es cuestión de hechos. Ellos son comunes en América. La cuestión es más bien la de su inevitabilidad.

El examen más ligero de los modos en que sociedades diferentes han tratado la adolescencia, señala este hecho ineludible. Aun en esas culturas que han dado mucha importancia a este rasgo, la edad en que concentran su atención varía en un gran margen de años. Por eso salta inmediatamente a la vista que las llamadas instituciones de la pubertad tienen un nombre inapropiado si seguimos pensando en la pubertad biológica. La pubertad que reconocen es social y las ceremonias son, de una u otra manera, un reconocimiento de la nueva situación a que llega el joven. Esta investidura con nuevas ocupaciones y obligaciones tiene consecuencias tan variadas y tan condicionadas culturalmente como las ocupaciones y las obligaciones mismas. Si se concibe como único deber honorable de la condición de hombre el relacionado con hechos de guerra, la investidura de guerrero es posterior y de una clase diferente que en una sociedad donde la

pubertad da principalmente privilegio a la danza en una representación de dioses enmascarados.

A fin de comprender las instituciones de la pubertad no se requiere ya la naturaleza necesaria de ritos de transición; más bien corresponde conocer lo que en diferentes culturas se identifica con el comienzo de la pubertad y sus métodos de admisión en el nuevo estado. Lo que condiciona en una cultura la ceremonia de la pubertad no es la pubertad biológica, sino lo que la calidad de adulto significa en ella.

La condición de adulto en la parte central de Norteamérica significa milicia. El honor es el gran objetivo de todos los hombres. El tema que constantemente aparece con la llegada a edad del joven, tanto como la preparación para el camino de la guerra en toda edad, es un rito mágico por el éxito en la guerra. No torturan a otro sino a sí mismos; cortan lonjas de sus brazos y piernas, golpean sus dedos, levantan cargas pesadas enganchadas en sus pechos o en los músculos de sus piernas. Su recompensa es el acrecentamiento de hazañas en actos de guerra.

En Australia, en cambio, la pubertad significa participación en un culto exclusivamente masculino, cuyo rasgo fundamental es la exclusión de las mujeres. Toda mujer es conducida a la muerte por el único motivo de oír el rugido del toro bramador en las ceremonias, y jamás debe saber nada de los ritos. Las ceremonias de la pubertad son minuciosas y simbólicas repudiaciones de todo lazo con el sexo femenino. Los hombres son simbólicamente hechos autosuficientes y convertidos en elemento totalmente responsable de la comunidad. Para alcanzar este fin, usan ritos sexuales drásticos y confieren garantías sobrenaturales.

Los hechos claramente fisiológicos de la adolescencia son, por eso, primero interpretados socialmente aun allí donde son subrayados. Pero un examen de las instituciones de la pubertad pone en claro un hecho más. La pubertad es fisiológicamente asunto diferente en el ciclo de vida del varón y de la mujer. Si la acentuación cultural siguiera a la acentuación fisiológica, la ceremonia de las muchachas sería más marcada que la de los muchachos; pero no es así. Las ceremonias destacan un hecho social. Las prerrogativas de adulto de un hombre tienen mayor alcance en cualquier cultura que las de la mujer, y en consecuencia, como en los ejemplos anteriores, es más común que en las sociedades se tome nota de los períodos en los muchachos que en las muchachas.

Sin embargo, la pubertad de las muchachas y de los muchachos puede ser socialmente celebrada en la misma tribu de modos idénticos. Allí donde, como en el interior de la Columbia Británica, los ritos de la adolescencia constituyen una preparación mágica para todas las ocupaciones, las muchachas son incluidas en los mismos términos que los muchachos. Los muchachos hacen rodar piedras de las montañas y las tiran al valle para hacer ágiles sus pies, o arrojan palos de juego para ser afortunados en el juego; las muchachas conducen agua desde fuentes distantes o levantan piedras dentro de sus vestidos para que sus hijos puedan nacer tan fácilmente como la piedra cae al suelo.

En una tribu como los Nandi, de la región de los lagos del este de África, también los muchachos y las muchachas participan en un rito uniforme de la pubertad, aunque, a causa del papel dominante del hombre en la cultura, el período de entrenamiento del muchacho es más acentuado que el de la mujer. Aquí los ritos de la adolescencia son una ordalía impuesta, por los ya admitidos al estado adulto, a aquellos a quienes están forzados ahora a admitir. Requieren de ellos el más completo estoicismo frente a las torturas minuciosas asociadas con la circuncisión. Los ritos de los dos sexos son separados, pero siguen el mismo modelo. En uno y otro, los novicios llevan para la ceremonia las ropas de sus novios. Durante el acto, sus rostros disimulan cualquier dolor, y la retribución de la bravura es dada con gran regocijo por el amante, el cual avanza para recibir de vuelta alguno de sus adornos. Para todos, muchachos y muchachas, marcan los ritos su entrada en una nueva situación sexual: el muchacho es ahora un guerrero y puede tomar una novia; la muchacha es casadera. Las pruebas de la adolescencia son para ambos una ordalía premarital en la que la palma les es adjudicada por sus amantes.

Los ritos de la pubertad también pueden ser construidos sobre los hechos de la pubertad de las muchachas y no admitir extensión a los muchachos. Unos de los más ingenuos es la institución de la casa de engordamiento

de muchachas en el Africa central. En la región donde la belleza femenina está sólo identificada con la obesidad, la muchacha en pubertad es separada, a veces durante años, alimentada con manjares dulces y grasos, sin desarrollar actividad, y su cuerpo untado asiduamente con aceites. Se le enseña durante este tiempo sus deberes futuros, y su reclusión termina con una ostentación de su corpulencia, que es seguida por su casamiento con su arrogante novio. No se considera necesario que el hombre cumpla de manera similar preparativos antes del matrimonio.

Las ideas habituales en torno de las cuales se edifican las instituciones de la pubertad de las muchachas, y que no se extienden, desde luego, a los muchachos, son las que tienen que ver con la menstruación. La impureza de la mujer menstrual es una idea ampliamente difundida, y en no pocas regiones la primera menstruación se convierte en foco de todas las actitudes sociales. Los ritos de la pubertad en estos casos son de carácter totalmente distinto de los que hemos comentado. Entre los indios Acarreadores, de la Columbia Británica, el temor y el horror de la pubertad de una muchacha llegaba a alto grado. Aquí, tres o cuatro años de reclusión eran llamados "el entierro en vida" y la muchacha vivía en todo este tiempo sola en la selva, en una choza de ramas, lejos de todo camino frecuentado. Era una amenaza para toda persona que recibiese de ella una mirada, y su simple paso profanaba una senda o un río. Estaba cubierta con un gran pañuelo de cuero curtido que tapaba su cara y sus pechos y caía hasta el suelo. Sus brazos y piernas se hallaban envueltos con fajas fibrosas para protegerla del mal espíritu de que estaba llena. Estaba ella misma en peligro y era una fuente de peligro para cualquier otro.

Las ceremonias de la pubertad de las muchachas construidas sobre ideas asociadas con la menstruación son fácilmente convertibles en algo que, en lo concerniente a la conducta del individuo, es absolutamente contrario. Siempre hay dos posibles aspectos en lo sagrado: puede ser una fuente de peligro o una fuente de bendición. En algunas tribus, las primeras menstruaciones de las muchachas son una potente bendición sobrenatural.

Entre los Apaches he visto a los sacerdotes mismos pasar de rodillas ante una hilera de solemnes pequeñas

muchachas, para recibir de ellas la bendición de su tacto. Todos los chicos y la gente vieja acuden también, llevados por la necesidad de apartar de sí la enfermedad. Las muchachas adolescentes no son segregadas como fuentes de peligro; se las corteja como fuentes directas de bendición sobrenatural. Puesto que las ideas que sirven de base a los ritos de la pubertad para las niñas, tanto entre los Acarreadores como entre los Apaches, están fundadas en creencias concernientes a la menstruación, ellas no se extienden a los muchachos; y la pubertad de éstos es señalada, en cambio, ligeramente y con simples demostraciones y pruebas de hombría.

Por eso, la conducta del adolescente, aun de las muchachas, no está dictada por una característica fisiológica del período mismo, sino más bien por requisitos matrimoniales o mágicos, socialmente ligados a ellos. Estas creencias hacen la adolescencia, en una tribu, serenamente religiosa y benefactora, y en otra tan peligrosamente impura, que la niña ha de gritar, advirtiendo a los otros que deben evitarla, en los bosques. La adolescencia femenina, como hemos visto, puede, igualmente, ser tema no utilizado por una cultura para formar instituciones. Aun donde, como en la mayor parte de Australia, la adolescencia masculina recibe un tratamiento minucioso, puede ocurrir que los ritos sean una introducción, en el estatuto de la pubertad, de la participación masculina en los asuntos tribales; y la adolescencia femenina pasa sin ninguna especie de reconocimiento formal.

Estos hechos, sin embargo, dejan aún sin contestar la pregunta fundamental. ¿Todas las culturas no hacen frente a la turbulencia natural de este período aunque no se le dé expresión institucional? La doctora Mead ha estudiado esta cuestión en Samoa. Sus primeros años después de la infancia los pasa la niña en pequeños grupos de la vecindad, de los que están estrictamente excluidos los pequeños varones. El rincón de la aldea a que ella pertenece resulta de suma importancia, y los pequeños muchachos son enemigos tradicionales. Ella tiene un solo deber, cuidar criaturas, pero más bien toma al niño consigo en vez de atenderlo en la casa, y su juego no es seriamente obstaculizado. Un par de años antes de la pubertad, cuando se ha hecho bastante fuerte como para cumplir tareas difíciles y de bastante edad para aprender

técnicas más habilidosas, deja de asistir al grupo de juego de las muchachas en que ella se formó. Adopta ropa de mujer y debe contribuir al trabajo del sostenimiento de la casa. Es un período de vida sin interés para ella y completamente sin alborotos. La pubertad no trae cambio alguno.

Unos pocos años después llega a estar en edad; comenzarán los años agradables de casuales e irresponsables asuntos amorosos que prolongará todo lo posible en el período en que el matrimonio ya es considerado conveniente. La pubertad misma no es señalada por un reconocimiento social, ni un cambio de actitud o de expectativa; su recato preadolescente se supone que permanece sin cambiar por un par de años. La vida de la muchacha en Samoa está bloqueada por otras consideraciones que las de la madurez fisiológica del sexo, y la pubertad cae en un período particularmente no subrayado y pacífico, durante el cual no se manifiestan conflictos de la adolescencia. Por eso, la adolescencia no sólo puede pasar culturalmente sin ceremonias, sino que puede carecer de importancia en la vida emocional del joven y en la actitud de la aldea.

La milicia es otro tema social que puede o no ser utilizado en una cultura. Donde la guerra se lleva a cabo frecuentemente, puede hacerse con objetivos opuestos, con organización opuesta en relación con el Estado, y con sanciones opuestas. La guerra puede ser, como lo fue entre los aztecas, un modo de obtener cautivos para los sacrificios religiosos. En tanto que los españoles luchaban para matar, rompieron las reglas de la lucha según las normas aztecas. Los aztecas cayeron en espanto y Cortés entró triunfante en la Capital.

Hay aun, desde nuestro punto de vista, conceptos más curiosos, asociados con la milicia, en diferentes partes del mundo. Para nuestro propósito, es suficiente señalar esas regiones donde nunca se producen encuentros organizados para las matanzas mutuas entre grupos sociales. Sólo nuestra familiaridad con la guerra hace inteligible que un estado de lucha pueda alternar con un estado de paz en las relaciones de una tribu con otra. La idea es, naturalmente, muy común sobre la tierra. Pero, por una parte, no cabe para ciertos pueblos concebir la posibilidad de un estado de paz, que a su juicio equivaldría a admitir las

tribus enemigas en la categoría de seres humanos, lo que por definición no son, aun cuando la tribu excluida sea de su propia raza y cultura.

Por otra parte, puede ser igualmente inconcebible para un pueblo la posibilidad de un estado de guerra. Rasmussen cuenta la confusión con que los esquimales oyeron su exposición sobre nuestras costumbres. Los esquimales entienden muy bien el acto de matar a un hombre. Si está en vuestro camino, si estimáis vuestra propia fuerza y si estáis dispuesto a hacerlo, lo matáis. Si soy fuerte, no hay sanción social. Pero la idea de que una población de esquimales salga contra otra población de esquimales en guerra, en orden de batalla; o una tribu contra otra tribu o aun contra otra población dispuesta en una emboscada guerrera, les es extraña. Todo acto de matar merece la misma calificación, y no hay división en categorías, como entre nosotros: la una, meritoria; la otra, una ofensa capital.

Yo misma traté de hablar de la guerra a los indios Misioneros de California, pero me fue imposible. Su incomprensión de la guerra es abismática. No tenían en su propia cultura la base que permitiera concebir esa idea, y sus tentativas de razonar sobre ella redujeron las grandes guerras a lo que nosotros somos capaces de pensar con fervor moral sobre las disputas callejeras. No tenían una pauta cultural para la distinción.

La guerra, y hemos de admitirlo por fuerza aun frente a su inmenso lugar en nuestra civilización, es un rasgo social. En el caos que siguió a la primera guerra mundial, todos los argumentos que estimulaban el coraje, el altruismo y las invocaciones de valores espirituales, sonaban a falso y ofensivo estrépito. La guerra en nuestra civilización es buen ejemplo de las magnitudes destructoras a que puede llegar un rasgo cultural dado. Si justificamos la guerra, es porque todos los pueblos siempre justifican los rasgos que poseen, no porque la guerra pueda soportar el examen objetivo de sus méritos.

La guerra no es un caso aislado. En todas las partes del mundo y dentro de todos los niveles de complejidad cultural, es posible hallar ejemplos de la arrogante y muy frecuente elaboración social de un rasgo cultural. Dichos casos son más claros donde, como en las regulaciones de

la alimentación o el matrimonio, por ejemplo, el uso tradicional sigue un curso opuesto a las corrientes biológicas. La organización social en antropología tiene un sentido completamente especializado debido a la unanimidad de todas las sociedades humanas en señalar grupos de parentesco entre los que el matrimonio está prohibido. Ningún pueblo conocido considera a todas las mujeres como posibles esposas. Esto no se debe, como se ha supuesto tan a menudo, a un empeño en prevenir el incesto según nuestra manera de pensar, pues en muchas partes de la tierra es la prima del hombre, a menudo la hija del hermano de la propia madre, la esposa predestinada. Los parientes a quienes se refiere la prohibición, difieren manifiestamente entre pueblos distintos, pero todas las sociedades humanas establecen igualmente una restricción. Ninguna idea humana ha recibido, en la cultura, elaboración más constante y compleja que la del incesto. Los grupos incestuosos son a menudo las unidades funcionalmente más importantes en la tribu, y los deberes de cada individuo en relación con cualquier otro están definidos por su respectiva posición en esos grupos. Estos grupos funcionan como unidades en las ceremonias religiosas y en los ciclos de intercambio económico, y nunca se exagerará el importante papel que han cumplido en la historia.

Algunas regiones tratan el tabú del incesto con moderación. A pesar de las restricciones, puede haber un número considerable de mujeres susceptibles de casarse con un hombre. En otras, el grupo que es tabú se ha extendido por una ficción social hasta incluir vasto número de individuos a quienes no cabe atribuir antepasados comunes y, en consecuencia, la elección de cónyuge es excesivamente limitada. Esta ficción social recibe expresión inequívoca en los términos de parentesco empleados. En vez de distinguir el parentesco lineal del colateral, como lo hacemos en la distinción entre padre y tío, hermano y primo, un solo término significa literalmente "hombre del grupo de mi padre (parentesco, localidad, etc.), de su generación", término que no distingue entre líneas directas y colaterales, pero que hace otras distinciones que a nosotros nos son extrañas. Ciertas tribus de la Australia Oriental emplean con enorme frecuencia este llamado sistema clasificatorio de parentesco. Aquellos a quienes llaman hermanos y hermanas, son todos los de

su generación en quienes reconocen algún parentesco. No hay categoría de primo o algo que le corresponda: todos los parientes de la propia generación de uno son sus hermanos y hermanas.

Esta manera de considerar el parentesco no es rara en el mundo, pero Australia tiene, además, un horror sin paralelo al matrimonio de la hermana y un desarrollo sin paralelo de las restricciones exogámicas. Así los Kurnai, con su sistema de parentesco extremadamente clasificatorio, sienten el horror australiano de la relación sexual con todas sus "hermanas", esto es, con las mujeres de su propia generación que en algún modo les están emparentadas. Junto a esto tienen los Kurnai estrictas reglas de localidad en la elección de cónyuge. A veces dos localidades, de las quince o dieciséis que componen la tribu, deben intercambiar las mujeres; y no pueden tener esposas en ningún otro grupo. A veces hay un grupo de dos o tres localidades que pueden intercambiar con otras dos o tres. Más aún, como en toda Australia, los hombres viejos son un grupo privilegiado y sus prerrogativas se extienden al matrimonio con las mujeres jóvenes y atrayentes. La consecuencia de estas reglas, naturalmente, es que en todo el grupo local que debe por prescripción absoluta proporcionar al hombre joven una esposa, no hay muchacha que no esté afectada por alguno de estos tabúes. O es una de esas que a través del parentesco con su madre es su "hermana", o ya está pactada para un hombre viejo, o le está vedada por alguna razón menor.

Esto no conduce a los Kurnai a cambiar la fórmula de sus reglas exogámicas. Insisten en ellas con muestras de violencia. Por eso, el único modo en que usualmente pueden casarse es sublevándose contra las reglas establecidas. Se fugan. Tan pronto como la aldea sabe que ha ocurrido la fuga, se pone en su persecución, y si la pareja es hallada, ambos son muertos. No es obstáculo a ello el que quizás todos los perseguidores están casados en fugas. La indignación moral es muy grande. Hay, sin embargo, una isla tradicionalmente conocida como asilo seguro; y si la pareja puede llegar allí y quedar hasta el nacimiento de un niño, se la recibe de nuevo, con acusaciones y ataques, pero puede defenderse. Después que ha recibido una paliza, entra en situación de gente casada de la tribu.

Los Kurnai plantean su dilema cultural en forma bastante típica. Han extendido y complicado un aspecto particular de la conducta, aunque sea un riesgo para la sociedad. Deben modificarlo o tratarlo con un subterfugio. Y usan un subterfugio. Evitan la extinción, pero no admiten una revisión de sus reglas morales. Esta manera de tratar las *mores* nada ha perdido con el progreso de la civilización. La generación anterior, en nuestra propia civilización, mantenía la monogamia y, a su vez, soportaba la prostitución; los panegíricos de la monogamia nunca fueron tan fervientes como en los grandes días de los barrios de luces rojas. Las sociedades siempre han justificado las formas tradicionales favoritas. Cuando esos rasgos desaparecen porque ya no son cumplidos y alguna forma de conducta suplementaria es requerida, de buena gana se sirve aparentemente a la forma tradicional como si la conducta suplementaria no existiera.

Un examen a vuelo de pájaro de las formas culturales humanas pone en claro lo erróneo de diversas concepciones corrientes. En primer lugar, las instituciones que las culturas humanas construyen sobre las sugestiones presentadas por el ambiente o por las necesidades físicas del hombre, no responden al impulso original tan estrechamente como con facilidad lo imaginamos. Estas sugestiones son en realidad simples esbozos generales, una lista de hechos simples. Son potencialidades mínimas, y la elaboración que en torno a ellas se produce es dictada por muchas consideraciones extrañas. La guerra no es la expresión del instinto de pugnacidad. La pugnacidad es una sugestión tan pequeña en el equipo humano, que se podría prescindir de darle cualquier expresión en las relaciones intertribales. Cuando se la convierte en institución, la forma que adopta sigue líneas de pensamiento distintas de aquellas que están implícitas en el impulso original. La pugnacidad no es más que el toque al conjunto de las costumbres, un toque que también puede ser rechazado.

Tal visión de los procesos culturales requiere una reconstrucción de muchos de nuestros razonamientos. Estos razonamientos están habitualmente basados en la suposición de que es imposible la actuación del hombre sin esas formas tradicionales particulares. Aun rasgos muy especiales se destacan según esta manera de juzgar: es lo

que ocurre con la forma especial del impulso económico que surge en nuestro sistema particular de propiedad privada. Es una motivación muy peculiar y hay pruebas de que en nuestra propia generación se modifica fuertemente. En todo caso, no hemos de confundir la cuestión encarándola como si fuese asunto de valores biológicos de pervivencia. El autosostenimiento es un motivo que nuestra civilización ha adoptado. Si nuestra estructura económica cambia de modo que este motivo ya no sea un impulso tan potente como fue en la era de la gran colonización y del industrialismo expansivo, hay muchos otros motivos que serían acoplados en función de una organización económica modificada. Cada cultura, cada era, explota unas pocas de un gran número de posibilidades. Los cambios pueden ser muy intranquilizadores, e implicar grandes pérdidas, pero esto es debido a la dificultad del cambio mismo, no al hecho de que nuestra edad y país hayan acertado con la única motivación posible capaz de conducir la vida humana. El cambio, debemos recordar, es inevitable, a pesar de todas las dificultades. Nuestros temores frente a mínimas mudanzas en la costumbre son completamente desproporcionados. Las civilizaciones pueden cambiar mucho más radicalmente de lo que cualquier autoridad humana haya imaginado o tenido la voluntad de cambiar; y también son lentamente practicables. Los menores cambios que ocasionan hoy tanta protesta, como el aumento del divorcio, la creciente secularización en nuestras ciudades, el predominio del partido demagógico y muchos más, podrían ser adoptados prontamente en un patrón de cultura ligeramente distinto. Haciéndose tradicionales, tendrían la misma riqueza de contenido, la misma importancia y valor que las normas más viejas tuvieron en otras generaciones.

La verdad del asunto es, más bien, que son muchos los posibles motivos e instituciones humanas, en cualquier plano de simplicidad o complejidad cultural, y que la sabiduría consiste en la mayor tolerancia frente a sus divergencias. Nadie puede participar plenamente en una cultura a menos que haya sido formado en ella y haya vivido de acuerdo con sus formas, pero ha de admitir que otras culturas tengan, para quienes participan en ellas, la misma significación que reconoce a la suya propia.

2

La diversidad de la cultura no resulta solamente de la facilidad con que las sociedades elaboran o rechazan posibles aspectos de existencia. Es debida a un complejo entrelazamiento de rasgos culturales. La forma última de cualquier institución tradicional, como lo acabamos de decir, va mucho más lejos que el impulso humano original. Esta forma depende, en gran medida, del modo en que el rasgo se ha unido con otros rasgos de diferentes campos de la experiencia.

Un rasgo ampliamente difundido puede estar saturado de creencias religiosas en un pueblo, y funcionar como un aspecto importante de su religión. En otra zona puede vincularse por completo con el intercambio económico y constituir, por eso, un aspecto de su régimen monetario. Las posibilidades son ilimitadas y las adaptaciones resultan a menudo desconcertantes. La naturaleza del rasgo será completamente diferente en las diversas zonas, según los elementos con los que se ha combinado.

Es importante poner en claro este proceso para nosotros mismos, porque de otro modo caeríamos fácilmente en la tentación de generalizar en una ley sociológica los resultados de una combinación local de rasgos, o supondríamos que su unión es un fenómeno universal. El gran período del arte plástico en Europa tuvo motivación religiosa. Los artistas pintaron y difundieron las escenas y dogmas religiosos que eran fundamentales en la concepción de ese período. La estética europea moderna sería completamente diferente si el arte medieval hubiera sido puramente decorativo y no hubiera hecho causa común con la religión.

Históricamente, las grandes tendencias del arte han estado a menudo separadas de la motivación y del uso religiosos. El arte puede hallarse completamente separado de la religión, aun donde ambos están muy desarrollados. En los pueblos del sudoeste de los Estados Unidos, las formas de arte en la alfarería y el tejido merecen el respeto del artista de cualquier cultura, pero sus tazones sagrados, llevados por los sacerdotes o colocados en los altares son burdos, y las decoraciones rudas y no estilizadas. Los museos han sabido desechar objetos religiosos del sudoeste porque estaban muy por debajo del nivel

de los que hace la mano de obra corriente. "Hemos de poner aquí una rana", dicen los indios Zuñi, significando que las exigencias religiosas excluyen toda necesidad artística. Esta separación entre arte y religión no es un rasgo peculiar de los Pueblo. Tribus de Sudamérica y de Siberia hacen la misma distinción, aunque la fundan en motivos diversos. No ponen su destreza artística al servicio de la religión. Por eso, en vez de encontrar las fuentes del arte en un importante asunto local, en la religión, como lo han hecho a veces los más viejos críticos de arte, necesitamos más bien explorar la extensión en que ambos pueden interpretarse mutuamente, y las consecuencias que tal combinación trae a la vez para el arte y la religión.

La interpretación de diferentes campos de la experiencia y su consiguiente modificación, puede aparecer en todos los aspectos de la existencia: el económico, el de las relaciones sexuales, el del folklore, el de la cultura material y el de la religión. El proceso puede ser ilustrado con uno de los rasgos religiosos difundidos entre los indios norteamericanos. Al norte y al sur del continente, en cada región cultural, excepto en los Pueblo del sudoeste, el poder sobrenatural era logrado en un ensueño o en una visión. El éxito en la vida, según sus creencias, era debido a contacto personal con lo sobrenatural. La visión daba poder para toda la duración de la vida humana; en algunas tribus el hombre renovaba constantemente su parentesco personal con los espíritus mediante la búsqueda de nuevas visiones. Ya viese un animal o una estrella, un planeta o un ser sobrenatural, lo adoptaba como protector personal, y podía acudir a él en caso de necesidad. Tenía deberes y obligaciones de toda suerte con su patrón visionario; tenía que darle obsequios. En retribución, el espíritu le daba los poderes específicos que le prometía su visión.

En cada gran zona de la América del Norte, este complejo del espíritu guardián tomaba forma diferente de acuerdo con los otros rasgos de la cultura, con los que estaba más estrechamente asociado. En las mesetas de la Columbia Británica se entrelazaba con las ceremonias de la adolescencia de que acabamos de hablar. Muchachos y muchachas se dirigían en la adolescencia a las montañas para una preparación mágica. Las ceremonias

de la pubertad tenían una vasta difusión al norte y al su
de la costa del Pacífico, y en la mayor parte de esta re
gión eran completamente distintas de las prácticas d
espíritu guardián. Pero en la Columbia Británica estaba
entrelazadas. La culminación de la preparación mágica d
la adolescencia en los muchachos, era la adquisición d
un espíritu guardián que con sus dones dictaba la prof
sión del joven para toda su vida. Se hacía guerrero, h
chicero, cazador o jugador de acuerdo con el visitante s
brenatural. También las muchachas recibían espíritus gu
dianes que representaban sus deberes domésticos. Ta
fuerte es la experiencia del espíritu guardián entre eso
pueblos modelados por su asociación con el ceremoni
de la adolescencia, que los antropólogos que conocen es
región han sostenido que todo complejo de la visión e
tre los indios americanos tenía su origen en los ritos d
la pubertad. Pero no hay, entre ellos, conexión genétic
Están localmente entrelazados y, en la combinación, lo
rasgos de uno y otro han adquirido formas especiales
características.

En otras partes del Continente, el espíritu guardiá
no es buscado en la pubertad, ni por todos los jóvene
de la tribu. En consecuencia, el complejo no tiene en esa
culturas relación con los ritos de la pubertad, aun dond
éstos existen. En las llanuras del sur, son los hombre
adultos quienes deben adquirir sanciones místicas. El com
plejo de visión se entrelaza con un rasgo muy distinto d
los ritos de la pubertad. Los Osage están organizados e
grupos por parentesco, en los que la descendencia es tr
zada a través del padre y se prescinde de la línea matern
Estos grupos de clan tienen en herencia común una be
dición sobrenatural. La leyenda de cada clan relata cóm
su antepasado buscó una visión y fue bendecido por
animal cuyo nombre ha heredado el clan. El antepasad
del clan del mejillón buscó siete veces, con lágrimas e
sus ojos, una bendición sobrenatural. Por fin dio con
mejillón y le habló diciéndole:

¡Oh, abuelo!:
Los pequeños no tienen con qué hacer sus cuerpos.
A esto le contestó el mejillón:
dices que los pequeños no tienen nada con qué hacer sus cuerpos.
Que los pequeños hagan sus cuerpos de mí.

Cuando los pequeños hagan de mí sus cuerpos,
siempre vivirán hasta ver la vejez.
Contempla las arrugas de mi piel
que hice que sean los medios de alcanzar la vejez.
Cuando los pequeños hagan de mí sus cuerpos
siempre vivirán hasta ver los signos de la vejez sobre su piel.
Las siete vueltas del río (de la vida)
pasé con éxito.
Y de mis viajes, ni los mismos dioses tienen la fuerza para ver los
[rastros que dejo.

Cuando los pequeños hagan de mí sus cuerpos
nadie, ni aun los dioses, podrá ver el rastro que dejen.

Entre esas gentes se encuentran los elementos familiares de la búsqueda de la visión, pero ella fue alcanzada por un primer antepasado del clan, y sus bendiciones son heredadas por un grupo de parentesco consanguíneo.

Esta situación entre los Osage presenta uno de los cuadros más completos del mundo del totemismo: la estrecha unión de la organización social y la veneración religiosa del antepasado. El totemismo es descrito en todas partes del mundo, y los antropólogos han sostenido que el totem del clan se ha originado en el "totem personal" o espíritu guardián. Pero la situación es exactamente análoga a la de las mesetas de la Columbia Británica, donde la búsqueda de la visión se combina con los ritos de la adolescencia, sólo que aquí se ha combinado con privilegios hereditarios del clan. Tan fuerte se ha hecho esta nueva asociación que ya no se piensa que la visión dé a un hombre poder automáticamente. Las bendiciones de la visión sólo son alcanzadas por la herencia, y entre los Osage han aparecido largos cantos que describen los encuentros del antepasado y detallan las bendiciones que sus descendientes pueden reclamar en consecuencia.

En todos estos casos, no es solamente el complejo de visión el que recibe un carácter diferente en distintas regiones, según se entrelace con los ritos de la pubertad o con la organización en clanes. Las ceremonias de la adolescencia y la organización social están igualmente coloreadas por el entretejido de la búsqueda de la visión. La interacción es mutua. El complejo de visión, los ritos de la pubertad, la organización en los clanes y muchos otros rasgos que entran también en estrecha relación con la visión, son hilos trenzados en muchas combinaciones.

No cabe exagerar las consecuencias de las diferentes combinaciones que resultan de este entrelazamiento de rasgos. En las regiones de que acabamos de hablar, tanto donde la experiencia religiosa estaba ligada con los ritos de la pubertad como donde estaba ligada por la organización en clanes —y como corolario natural de las prácticas asociadas—, pueden todos los individuos de la tribu recibir, de la visión, potencia para el éxito de cualquier empresa. El buen resultado en cualquier ocupación era atribuido —a pedido del individuo— a una experiencia de visión. Un jugador o un cazador afortunados extraían su fuerza de ella, como lo hace un hechicero exitoso. De acuerdo con su dogma, todos los caminos de la prosperidad están cerrados a quienes no han logrado tener un patrono sobrenatural.

En California, en cambio, la visión era la defensa profesional del hechicero. Lo señalaba como una persona aparte. Por eso es justamente en esa región donde se desarrollaron los aspectos más extraños de esta experiencia. La visión ya no era una ligera alucinación para la cual se prepararía la situación mediante el ayuno, la tortura y el aislamiento. Era una experiencia de trance que comprendía a los miembros excepcionalmente inestables de la comunidad y especialmente a las mujeres. Entre los Shasta, la convención es que solamente las mujeres fueran bendecidas. La experiencia requerida era definidamente cataléptica y llegaba al novicio después de un sueño preliminar que habría preparado el camino. La mujer caía al suelo sin sentido y rígida. Cuando se recuperaba manaba sangre de su boca. Todas las ceremonias por las cuales, durante años después, hacía valer su pretensión de ser hechicero, eran otras tantas demostraciones de su adaptabilidad a posturas catalépticas y se las consideraba como la curación salvadora de su vida. En tribus como los Shasta no solamente la experiencia de la visión había cambiado su carácter en una violenta posición que diferenciaba a los profesionales de la religión de todos los demás, sino que el carácter de los hechiceros era igualmente modificado por la naturaleza de la experiencia de trance. Eran definitivamente los miembros inestables de la comunidad. En esta región, los torneos entre hechiceros tomaban la forma de danzas, esto es, se trataba de ver quién resistiría más en una danza la postura cataléptica que inevita-

blemente los dominaría. Ambas, la experiencia de la visión y la hechicería, han sido profundamente modificadas por el estrecho parentesco en que han entrado. La combinación de los dos rasgos, no menos que la combinación de la experiencia de la visión y los ritos de la pubertad o la organización en clanes han modificado drásticamente ambos campos de la conducta.

Del mismo modo, en nuestra propia civilización resulta históricamente clara la separación entre la Iglesia y la sanción del matrimonio, aunque el sacramento religioso del matrimonio dictó durante siglos los procesos de acción tanto en la conducta sexual como en la Iglesia. El carácter peculiar del matrimonio en esos siglos era debido al enlazamiento de dos rasgos culturales esencialmente no emparentados. Por otra parte, el matrimonio ha sido a menudo el medio por el cual tradicionalmente se transfería la riqueza. En culturas donde esto ocurre, la estrecha vinculación del matrimonio con la transferencia económica puede cubrir del todo el hecho de que el matrimonio es fundamentalmente asunto de adaptación sexual de crianza de los niños. El matrimonio, en todo caso, debe ser entendido en relación con otros rasgos a los que se ha asimilado, y no hemos de caer en la confusión de pensar que el "matrimonio" puede ser comprendido en los dos casos mediante la misma serie de ideas. Debemos reconocer los diversos componentes reconstruidos en el rasgo resultante.

Necesitamos en gran medida de habilidad para descomponer los rasgos de nuestra propia herencia cultural en sus varias partes. Nuestras discusiones sobre el orden social ganarían en claridad si aprendiéramos a comprender de este modo la complejidad de nuestra conducta aun más simple. Las diferencias raciales y las prerrogativas debidas al prestigio se han enlazado tanto en los pueblos anglosajones, que no sabemos separar las cuestiones biológicas y de raza de nuestros prejuicios socialmente condicionados. Aun entre naciones tan cercanamente emparentadas con los anglosajones como son los pueblos latinos, tales prejuicios toman formas diferentes, de modo que en los países colonizados por España y en las colonias británicas las diferencias raciales no tienen la misma significación social. El cristianismo y la posición de las mujeres son, igualmente, rasgos históricamente vincula-

dos, y en diferentes épocas han actuado entre sí recíprocamente de muy diferentes modos. La presente elevada posición de las mujeres en los países cristianos, no es "resultado" del cristianismo más de lo que lo fue el acoplamiento de la mujer con las tentaciones mortales de origen. Estas interpretaciones de rasgos ocurren y desaparecen, y la historia de la cultura es en grado considerable una historia de sus naturalezas, destinos y asociaciones. Pero es muy ilusoria la genética que vemos tan fácilmente en un rasgo complejo y también lo es nuestro horror ante cualquier perturbación de estas interrelaciones. La diversidad de las combinaciones posibles es interminable, y órdenes sociales adecuados pueden ser construidos indistintamente sobre una gran variedad de esos cimientos.

III

LA INTEGRACIÓN DE LA CULTURA

Toda norma de conducta es relativa. — Modelación de la cultura. — Deficiencia de la mayor parte de la obra antropológica. — La visión del conjunto. — *La Decadencia de Occidente*, de Spengler. — Hombre fáustico y hombre apolíneo. — La civilización occidental es demasiado intrincada para ser estudiada. — Una vuelta por tribus primitivas.

La diversidad de las culturas puede ser interminablemente documentada. Un campo de conducta humana puede ser ignorado en algunas sociedades o existir escasamente; en algunos casos hasta puede no ser imaginado; o bien puede monopolizar toda la conducta organizada de la sociedad, y las más extrañas situaciones ser consideradas solamente en sus términos. Rasgos que no tienen relaciones intrínsecas entre sí y que son históricamente independientes, se combinan y se vuelven inextricables, dando por resultado una conducta que no tiene duplicado en regiones que no hacen tales identificaciones. Como corolario, y en cualquier aspecto de la conducta que fuese, se establecen, en culturas diferentes, normas que van desde el polo negativo hasta el positivo. Podríamos suponer que en cuanto al acto de matar, todos los pueblos concordarían en la condena. Mas, al contrario, se puede decir que en casos de homicidio se está exento de culpa si las relaciones entre países vecinos han sido rotas, o cuando uno mata por costumbre sus dos primeros hijos, o cuando el esposo tiene derecho de vida y muerte sobre su esposa; hasta puede ser deber del hijo matar a sus padres antes de que sean viejos. Puede ocurrir que sean muertos los que roban un ave, o los que tienen primero sus dientes superiores, o los que han nacido en día viernes. Entre algunos pueblos una persona sufre tormentos por haber causado una muerte accidental; para otros es asunto sin consecuencias. También el suicidio puede ser

asunto ligero, el refugio de alguien que ha sufrido algún leve desaire, un acto que ocurre constantemente en una tribu. Puede ser el acto más elevado y más noble que el hombre sabio logre ejecutar. El solo relato del suicidio, por otra parte, puede ser materia de jocosa incredulidad y el acto mismo imposible de ser concebido como algo humano. O puede ser un crimen punible por la ley o considerado como un pecado ante los dioses.

La diversidad de la costumbre en el mundo no es, sin embargo, algo que sólo podamos referir y nada más. La autotortura aquí, la cacería de cabezas allá, la castidad prenupcial en una tribu y la licencia del adolescente en otra, no son una lista de hechos sin relación entre sí, cada uno de los cuales deba ser saludado con sorpresa donde se encuentre o donde esté ausente. Tampoco son fortuitos los tabús de matarse uno mismo o a otros, aunque no se relacionen con una norma absoluta. La significación de la conducta cultural no está agotada cuando hemos comprendido claramente que es local, hecha por el hombre y enormemente variable. Tiende también a ser integrada. Una cultura, como un individuo, es una pauta más o menos coherente de pensamiento y acción. En toda cultura hay propósitos característicos, no necesariamente compartidos por otros tipos de sociedad. Merced a estos propósitos, cada pueblo consolida más y más su experiencia, y en proporción a la urgencia de esos impulsos las categorías heterogéneas de la conducta adquieren aspectos de mayor congruencia. Tomados por una cultura bien integrada, los actos menos ordenados se convierten en característicos de sus fines peculiares, a menudo por las metamorfosis más desemejantes. Solamente podemos entender la forma que estos actos adopten entendiendo primero las principales fuentes emocionales e intelectuales de esa sociedad.

Tal modelación de la cultura no puede ignorarse como si fuese un detalle sin importancia. El todo, como insiste la ciencia moderna en muchos campos, no es meramente la suma de sus partes, sino el resultado de un único ordenamiento y de una única interrelación de las partes que han producido una nueva entidad. La pólvora de cañón no es meramente la suma de azufre y carbono y salitre; y aun el mayor conocimiento de estos tres elementos en todas las formas que puedan presentar en el estado na-

tural no nos mostraría la naturaleza de la pólvora de cañón. Nuevas potencialidades se han producido en el compuesto resultante, potencialidades que no estaban presentes en sus elementos; y su modo de presentarse es completamente distinto del de cualquiera de sus elementos en otras combinaciones.

Igualmente, son las culturas más que la suma de sus rasgos. Podemos conocer todo acerca de la distribución de las formas de matrimonio de una tribu, sus danzas rituales y las iniciaciones de la pubertad, y, sin embargo, no entender nada del conjunto de la cultura que ha usado de estos elementos para su propio fin. Este fin elige de entre los rasgos variados de las regiones circundantes aquellos que puede emplear y descarta los que no le son utilizables. Otros rasgos los funde en conformidad con sus exigencias. El proceso en marcha no ha de ser consciente durante todo el curso; pero pasarlo por alto en el estudio de la modelación de la conducta humana es renunciar a la posibilidad de una interpretación inteligente.

Esta integración de las culturas no es ni en lo más mínimo mística. Es el mismo proceso mediante el cual, en arte, se produce y persiste un estilo. La arquitectura gótica, comenzando en lo que era poco más que una preferencia por la altura y la luz, se convirtió, por obra de algún canon de gusto que se desarrolló dentro de su técnica, en el único y homogéneo arte del siglo XII. Excluyó elementos que eran incongruentes, modificó otros para sus fines e inventó otros que coincidían con su gusto. Cuando describimos el proceso históricamente, utilizamos de modo inevitable formas animísticas de expresión, como si hubiera elección y finalidad en el crecimiento de esta gran forma de arte. Ello se debe a dificultades de nuestras formas de lenguaje. No hubo elección consciente ni propósito. Lo que al principio no fue más que un ligero sesgo en formas locales y técnicas, se expresó cada vez más poderosamente, se integró en formas más y más definidas: así apareció el arte gótico.

Lo que ha ocurrido en los grandes estilos artísticos ocurre también en las culturas como conjunto. Toda conducta diferente en la obtención de los medios de subsistencia, en el matrimonio como en la guerra y en el culto de los dioses, es definida en patrones coherentes de acuerdo con las reglas inconscientes de selección que

se desarrollan dentro de la cultura. Algunas culturas, como algunos períodos del arte, carecen de tal integración y acerca de muchas otras conocemos muy poco para comprender los motivos que actúan en ellas. Pero las culturas, cualquiera sea su nivel de complejidad, aun el más simple, la han logrado. Tales culturas son adquisiciones más o menos exitosas de conducta integrada, y la maravilla es que haya tantas configuraciones posibles.

La labor de la antropología, sin embargo, ha estado preponderantemente dedicada al análisis de rasgos culturales como conjuntos articulados. Esto se ha debido en gran medida a la naturaleza de las más antiguas descripciones etnológicas. Los antropólogos clásicos no reflejaron un conocimiento de primera fuente de los pueblos primitivos. Fueron estudiosos pacientes que tenían a su disposición las anécdotas de viajeros y misioneros y los relatos formales y esquemáticos de los etnólogos más antiguos. Fue posible trazar, a partir de estos detalles, la distribución de la costumbre de hacer saltar los dientes o la de adivinación por las vísceras pero no fue posible ver cómo estos rasgos participaban, en tribus distintas, en las configuraciones características que daban forma y sentido a los procedimientos.

Estudios de la cultura como *La rama dorada* y los habituales volúmenes etnológicos comparativos, son exámenes analíticos de rasgos e ignoran todos los aspectos de la integración cultural. Las prácticas relativas al matrimonio o a la muerte son ilustradas por trozos de conducta elegidos sin discriminación de las culturas más diferentes, y el estudio construye una especie de monstruoso Frankenstein mecánico, con el ojo derecho de Fiji, el izquierdo de Europa, una pierna de Tierra del Fuego y otra de Tahití, y los dedos de la mano y de los pies de regiones diferentes también. Semejante figura no corresponde a una realidad del pasado o del presente. Aparece una dificultad fundamental, la misma que, digamos, si la psiquiatría terminara con un catálogo de los símbolos de que hacen uso los individuos psicópatas y no hiciese el estudio de los tipos de conducta sintomática —esquizofrenia, histeria y desórdenes maníacodepresivos— a que pertenecen. El papel del rasgo en la conducta del psicópata, y el grado en que es dinámico en la personalidad total y su relación con todos los otros renglones de la experien-

cia, difieren completamente. Si nos interesan los procesos mentales, sólo podremos satisfacer nuestro interés relacionando el símbolo particular con la configuración total del individuo.

Hay una irrealidad igualmente grande en estudios similares de la cultura. Si estamos interesados en procesos culturales, el único modo en que podemos conocer la significación de un detalle dado de conducta consiste en ponerlo en relación con el fondo de los motivos, emociones y valores instituidos en esa cultura. Lo más esencial, así parece hoy, es estudiar la cultura viviente, conocer sus hábitos de pensamiento y las funciones de sus instituciones y tal conocimiento no puede resultar de disecciones y reconstrucciones póstumas.

La necesidad de estudios funcionales de la cultura ha sido subrayada con insistencia por Malinowski. El critica los habituales estudios minuciosos a manera de disecciones póstumas de organismos que debiéramos estudiar en su actividad viviente y funcional. Uno de los mejores y más antiguos cuadros detallados de un pueblo primitivo que han hecho posible la etnología moderna, es el extenso relato de Malinowski sobre los isleños de Trobriand, en Melanesia. Sin embargo, Malinowski, en sus generalizaciones etnológicas, se contenta con subrayar que los rasgos tienen una conexión viviente en la cultura de que forman parte, en la que funcionan. Entonces generaliza los rasgos de los Trobriand —la importancia de sus obligaciones recíprocas, el carácter local de su magia, su familia doméstica— como válidos para el mundo primitivo, en vez de reconocer la configuración de los mismos como uno entre muchos tipos observados, cada uno de ellos con sus ordenamientos característicos en las esferas económica, religiosa y doméstica.

El estudio de la conducta cultural ya no puede ser encarado estableciendo la equivalencia de ordenamientos locales particulares con lo genéricamente primitivo. Los antropólogos se apartan del estudio de la cultura primitiva para ir al de las *culturas primitivas*, y las consecuencias de este cambio de lo singular a lo plural apenas ahora comienzan a ser evidentes.

La importancia del estudio de la configuración del conjunto en oposición al análisis de sus partes, se acentúa en uno tras otro campo de la ciencia moderna. Wilhelm

Stern lo hizo básico en su obra de filosofía y psicología. Insiste en que la totalidad indivisa de la persona debe ser el punto de partida. Critica los estudios atomísticos que han sido casi universales tanto en la psicología introspectiva como en la experimental, y los reemplaza por la investigación de la configuración de la personalidad. Toda la escuela de la Estructura se ha dedicado a trabajar de este modo en campos diversos. Worringer ha mostrado cuán fundamental diferencia de criterio introduce esa escuela en el campo de la estética. Y coteja el gran arte de dos períodos, el griego y el bizantino. La crítica antigua, insiste, que definía el arte en términos absolutos y lo identificaba con los tipos clásicos, posiblemente no entendería procesos de arte como los representados en la pintura o el mosaico bizantinos. Las conquistas en uno no pueden ser juzgadas en función del otro, porque cada cual quería alcanzar fines completamente peculiares. En su arte procuraron los griegos dar expresión a su propio placer en la actividad; buscaron corporizar la identificación de su vitalidad con el mundo objetivo. El arte bizantino, por su parte, objetivaba la abstracción, un profundo sentimiento de separación frente a la naturaleza exterior. Toda comprensión de ambos debe tomar en cuenta, no solamente comparaciones de habilidad artística, sino mucho más diferencias de *intención artística*. Las dos formas fueron opuestas configuraciones integradas, cada una de las cuales usó de formas y tipos que eran inconcebibles en la otra.

La psicología de la *Gestalt* (configuración) ha hecho algunos trabajos muy notables para probar la importancia que tiene el tomar como punto de partida el todo y no sus partes. Los psicólogos de la *Gestalt* han mostrado que ningún análisis de los elementos separados puede dar cuenta de la experiencia total en la más simple percepción sensible. No basta con dividir percepciones en fragmentos objetivos. La obra formadora subjetiva, los moldes proporcionados por la experiencia pasada, son esenciales y no pueden ser omitidos. Las "propiedades de totalidad" y las "tendencias de totalidad" deben ser estudiadas a la vez que los simples mecanismos de asociación con los que la psicología se daba por satisfecha desde el tiempo de Locke. El conjunto determina sus partes; no solamente su relación, sino su naturaleza misma. Entre dos conjuntos

hay una discontinuidad específica, y toda interpretación debe tomar en cuenta sus naturalezas diferentes, por encima del reconocimiento de los elementos similares que hay en ambos. La obra de la psicología de la *Gestalt* se ha cumplido principalmente en esos campos en que la prueba puede ser experimentalmente lograda en el laboratorio, pero sus inferencias van más allá que las simples demostraciones vinculadas a su labor.

La importancia de la integración y de la configuración fue subrayada por Wilhelm Dilthey en las ciencias sociales en la última generación. Su interés primordial abarcaba las grandes filosofías e interpretaciones de la vida. Especialmente en *Die Typen der Weltanschauung (Los tipos de concepción del mundo)* analiza parte de la historia del pensamiento para señalar la relatividad de los sistemas filosóficos. Los ve como grandes expresiones de la variedad de la vida, de los genios, de actitudes integradas cuyas categorías fundamentales no pueden ser resueltas una en otra. Arguye vigorosamente contra la suposición de que algunas de ellas puedan ser definitivas. No establece que sean culturales las diferentes actitudes que discute; pero su obra, por haber tomado para estudio las grandes configuraciones filosóficas y períodos históricos como el de Federico el Grande, ha conducido naturalmente a un reconocimiento más y más consciente del papel de la cultura.

Este reconocimiento ha tenido su expresión más definida en Oswald Spengler. Su *Decadencia de Occidente* debe el título, no a su tema de las ideas de destino, como llama a la modelación dominante de una civilización, sino a una tesis que no tiene relación con nuestro estudio presente, esto es, que esas configuraciones culturales tienen, como un organismo, un lapso de vida que no pueden exceder. Esta tesis del sino de las civilizaciones es sostenida sobre la base del traslado de los centros culturales en la civilización occidental y la periodicidad de altas conquistas culturales. Apoya esta descripción en la analogía, que nunca puede ser más que una analogía, con el ciclo del nacimiento hasta la muerte de los organismos vivientes. Cree que cada civilización tiene su juventud vigorosa, su fuerte edad adulta y su senectud en desintegración.

Es esta última interpretación de la historia la que generalmente se identifica con *La Decadencia de Occidente*;

pero el análisis más vigoroso y original de Spengler es el que hace de las configuraciones opuestas dentro de la civilización occidental. Distingue dos grandes ideas de destino: la apolínea, del mundo clásico, y la fáustica, del mundo moderno. El hombre apolíneo concebía su alma "como un cosmos ordenado en un grupo de partes excelentes". En su universo no había lugar para su voluntad, y el conflicto era un mal que su filosofía vituperaba. La idea de un desarrollo interno de la personalidad le era extraña, y veía la vida como bajo la sombra de la catástrofe siempre brutalmente amenazadora desde fuera. Sus culminaciones trágicas eran destrucciones desenfrenadas del agradable paisaje de la existencia normal. El mismo acontecimiento podía haber sucedido a otro individuo del mismo modo y con los mismos resultados.

Por otra parte, su cuadro fáustico es el de una fuerza que lucha interminablemente con obstáculos. Su versión del curso de la vida individual es la de un desarrollo interno, y las catástrofes de la existencia se producen como la culminación inevitable de sus preferencias y experiencias pasadas. El conflicto es la esencia de la existencia. Sin él no tiene sentido la vida personal; sin él sólo pueden ser alcanzados los valores más superficiales de la existencia. El hombre fáustico anhela lo infinito, y su arte procura alcanzarlo. La fáustica y la apolínea son interpretaciones opuestas de la existencia, y los valores que surgen en la una son extraños y triviales para la otra.

La civilización del mundo clásico estaba construida sobre la visión apolínea de la vida; el mundo moderno ha estado elaborando todas sus instituciones a partir de la visión fáustica. Spengler da también una ojeada a la concepción del egipcio, "que se veía a sí mismo como moviéndose por una estrecha e inexorablemente prescrita senda vital para llegar por fin ante los jueces de la muerte", y sobre la magia, con su estricto dualismo de cuerpo y alma. Pero sus grandes asuntos son lo apolíneo y lo fáustico: considera las matemáticas, la arquitectura, la música y la pintura como expresión de estas dos grandes filosofías opuestas de diferentes períodos de la civilización occidental.

La impresión confusa que producen los volúmenes de Spengler es debida sólo en parte a la manera de su presentación. En grado aún mayor es la consecuencia de las

complejidades no resueltas de las civilizaciones de que trata. Las civilizaciones occidentales, con su diversidad histórica, su estratificación en ocupaciones y clases, su incomparable riqueza de detalles, no fueron aún suficientemente entendidas para ser resumidas en un par de fórmulas. Fuera de ciertos círculos intelectuales y artísticos muy restringidos, el hombre fáustico, si alguna vez existe, no tiene su camino propio en nuestra civilización. Están los fuertes hombres de acción y los "Babbits" tanto como los fáusticos, y ningún cuadro etnológico satisfactorio de la civilización moderna puede ignorar tales tipos constantemente repetidos. Es legítimo caracterizar nuestra pauta cultural como plenamente extravertida, orientada en una interminable actividad mundana, en la invención, en el gobierno, y, como dice Edward Carpenter, "tomando sus trenes interminablemente". Y es igualmente legítimo caracterizarla como fáustica, con un anhelo de infinito.

Antropológicamente hablando, el cuadro de Spengler de las civilizaciones del mundo sufre del hecho de que en su obra trata la sociedad moderna estratificada como si tuviese la homogeneidad esencial de una cultura primitiva. En el presente estado de nuestro conocimiento, los datos históricos de la cultura europea occidental son demasiado complejos y las diferencias sociales demasiado minuciosas para prestarse al análisis necesario. Por sugestivo que el texto de Spengler sobre el hombre fáustico resulte para un examen de la literatura y la filosofía europeas, y aunque sea justa su acentuación de la relatividad de los valores, su análisis no puede ser definitivo puesto que cabe trazar otros cuadros igualmente válidos. Retrospectivamente, quizá sea posible caracterizar de modo adecuado un conjunto grande y complejo como Civilización Occidental. Pero a pesar de la importancia y la verdad del postulado de Spengler de inconmensurables ideas de destino, al presente la tentativa de interpretar el mundo occidental en términos de algún rasgo dado termina en confusión.

Una de las justificaciones filosóficas para el estudio de los pueblos primitivos es que los fenómenos de las culturas más simples pueden poner en claro hechos sociales que de otro modo son desconcertantes e inaccesibles a la comprobación. En ninguna parte es esto más verdadero que tratándose de las configuraciones cultura-

les fundamentales y distintivas que modelan la existencia y condicionan los pensamientos y emociones de los individuos que participan en esas culturas. Todo el problema de la formación de la pauta de los hábitos del individuo bajo la influencia de la costumbre tradicional, puede ser mejor comprendido al presentarse a través del estudio de los pueblos más simples. Esto no significa que los hechos y procesos que podemos descubrir de este modo estén limitados en su aplicación a las civilizaciones primitivas. Las configuraciones culturales son igualmente coactivas e igualmente significativas en las sociedades más elevadas y más complejas de que tenemos conocimiento. Pero aquí el material es demasiado intrincado y demasiado cercano a nuestros ojos para poder considerarlo con éxito.

La comprensión que necesitamos de nuestros propios procesos culturales puede ser más económicamente lograda mediante un rodeo. Cuando las relaciones históricas de los seres humanos y sus inmediatos antecesores en el reino animal fueron demasiado intrincadas para ser utilizadas en el establecimiento del hecho de la evolución biológica, empleó Darwin en lugar de ellas la estructura de los escarabajos; y, así, los procesos que en la compleja organización física del hombre son confusos, se hicieron transparentes en su lógica al emplear un material más simple. Lo mismo ocurre con el estudio de los mecanismos culturales. Necesitamos todas las luces que podamos obtener del estudio del pensamiento y de la conducta tal como están organizados en los grupos menos complicados.

He elegido tres civilizaciones primitivas para describirlas con algún detalle. Unas pocas culturas entendidas como coherentes organizaciones de conducta son más ilustrativas que muchas tomadas solamente en sus puntos culminantes. La relación de las motivaciones y fines con los renglones separados de la conducta cultural, en el nacimiento, en la pubertad, en el matrimonio y en la muerte, nunca puede ser puesta en claro por una visión que abarque el mundo. Debemos atenernos a una tarea menos ambiciosa, a la interpretación de los múltiples aspectos de unas pocas culturas.

IV

LOS PUEBLO DE NUEVO MEXICO

Una comunidad intacta. — Ceremonial Zuñi. — Sacerdotes y dioses enmascarados. — Sociedades médicas. — Una cultura fuertemente socializada. — "El camino medio". — El ideal griego llevado más lejos. — Diversas costumbres de los indios Llanura. — Frenesí dionisíaco y visiones. — Drogas y alcohol. — Recelo de los Zuñi frente a los excesos. — Desdén por el poder y la violencia. — Casamiento, muerte y luto. — Ceremonias para la fertilidad. — Simbolismo sexual. — Unidad del hombre con el Universo. — La civilización típicamente apolínea.

Los indios Pueblo del sudoeste constituyen uno de los pueblos primitivos más ampliamente conocidos en la civilización occidental. Viven en medio de la América, con fácil acceso para cualquier viajero transcontinental. Y viven según las viejas costumbres nativas. Su cultura no se ha desintegrado como la de todas las comunidades indígenas de fuera de Arizona y Nuevo México. Mes a mes y año a año, bailan viejas danzas de los dioses en sus aldeas de piedra; la vida sigue esencialmente las antiguas rutinas y lo que han tomado de nuestra civilización lo han modelado y subordinado a sus propias actitudes.

Tienen una historia romántica. En la parte de América que aún habitan, se encuentran los hogares de sus antepasados culturales, las viviendas rocosas y las ciudades increíblemente numerosas; fueron construidas en los siglos XII y XIII, pero podemos seguir su historia mucho más atrás, hasta su simple comienzo en casas de una habitación de piedra, cada una de las cuales tenía agregada en el fondo una cámara ceremonial. Esa gente antigua de los Pueblo no fue, sin embargo, la primera que ha hecho su hogar en el desierto del sudoeste. Un pueblo más antiguo, los Cesteros, ha vivido allí tanto tiempo antes que no podemos calcular el período de su ocupación, y fue suplantado y quizás exterminado por la antigua gente Pueblo.

La cultura Pueblo floreció mucho después de haberse establecido sobre su árida meseta. Trajo consigo el arco y la flecha, el conocimiento de la arquitectura de la piedra y de una agricultura diversificada. Nadie se aventuraría a explicar por qué eligieron para sede de su mayor desarrollo el inhospitalario, casi seco valle del San Juan, que afluye al río Colorado desde el norte. Parece una de las regiones más inhospitalarias en el conjunto de lo que es hoy Estados Unidos y, sin embargo, fue allí donde crecieron las más grandes ciudades indígenas al norte de México. Éstas fueron de dos clases y parecen haber sido construidas por la misma civilización en el mismo período: las viviendas en las rocas escarpadas y las ciudades semicirculares de los valles. Las casas de piedra se excavaban en la abrupta ladera del precipicio o eran construidas sobre un borde a cientos de pies del fondo del valle; son de las más románticas habitaciones de la especie humana. No podemos adivinar qué circunstancias fueron las que condujeron a la construcción de esas viviendas, lejos de los trigales y lejos de todo suministro de agua, pero han de haber sido serias si fueron planeadas como fortificaciones; en todo caso, algunas de las ruinas provocan constantemente nuestra admiración por su ingenio y su belleza. Por sólida que sea la roca sobre la que el pueblo está construido, nunca falta una cosa: la cámara ceremonial subterránea, la kiva; está cortada a pico, tiene una altura de dos metros y es bastante espaciosa como para servir de recinto de reunión. Tiene una escalera a través de una escotilla.

El otro tipo de habitación era un modelo de ciudad modernamente planeada; un muro semicircular que se elevaba en tres tramos al exterior fortificado y estaba cubierto de una terraza hacia adentro, al aproximarse a las cámaras ceremoniales subterráneas que se agrupaban en la superficie de las grandes ramas de albañilería. Algunas de estas grandes ciudades del valle no sólo tienen las pequeñas cámaras ceremoniales, sino un gran templo adicional, también hundido en la tierra, y de la más cabal y perfecta albañilería.

La culminación de la civilización Pueblo fue alcanzada y pasó antes de que los aventureros españoles llegaran en busca de ciudades de oro. Parece como si las tribus Navajo-Apaches del norte hubieran cortado las fuentes de agua de las ciudades de estos antiguos pueblos y los hu-

bieran vencido. Cuando llegaron los españoles, ya habían abandonado sus grandes ciudades semicirculares de piedra; se instalaron a lo largo del río Grande en aldeas que ocupan aún. Hacia el este estaban también los Acoma, los Zuñi y los Hopi, los grandes Pueblo occidentales.

La cultura Pueblo posee, entonces, tras de sí, una larga historia homogénea; y tenemos especial necesidad de conocerla porque la vida cultural de estos pueblos es diferente de la del resto de Norteamérica. Desgraciadamente, la arqueología no puede ir más allá y decirnos cómo fue que en esta pequeña región de América llegara una cultura a diferenciarse gradualmente de todas las que la rodeaban, y cómo llegó a expresar cada vez más rotundamente una actitud coherente y particular frente a la vida.

No podemos comprender la configuración Pueblo de la cultura sin cierto conocimiento de sus costumbres y modo de vida. Antes de discutir sus fines culturales, debemos poner en claro brevemente la armadura de su sociedad.

Los Zuñi son un pueblo ceremonioso, un pueblo que estima la sobriedad y la calidad de inofensivo por encima de todas las virtudes. Su interés gira en torno de su rica y compleja vida ceremonial. Sus cultos de los dioses enmascarados, de la curación, del sol, de los fetiches sagrados, de la guerra, de la muerte, son conjuntos formales y estables de ritos, con sacerdotes oficiantes y observancias de calendario. Ningún campo de actividad compite con el ritual por el predominio de su atención. Probablemente, la mayoría de las personas adultas entre los Pueblo occidentales le conceden la mayor parte de su vida. Requiere el recuerdo de una cantidad de ritos de perfección verbal, que nuestras mentes menos adiestradas encuentran desconcertantes; la ejecución de ceremonias minuciosamente detalladas que son señaladas por el calendario y complejamente enlazadas con los diferentes cultos y el cuerpo gobernante mediante un sinfín de prácticas formalistas.

La vida del ceremonial no solamente reclama su tiempo; preocupa su atención. No sólo los que son responsables del ritual y los que participan en él, sino todos los componentes del pueblo, mujeres y familias que "nada tienen", es decir, que no tienen posesiones rituales, hacen girar sobre él su conversación diaria. Mientras se desarrolla, permanecen todo el día como espectadores. Si un

sacerdote está enfermo o si no llueve durante su retiro, la murmuración de la aldea insiste una y otra vez en sus errores de ceremonial y en las derivaciones de su deficiencia. ¿El sacerdote de los dioses enmascarados ofendió a algún ser sobrenatural? ¿Interrumpió su retiro yendo a su hogar para encontrarse con su mujer antes de haber transcurrido los días necesarios? Éstos son los temas de conversación en la aldea durante una quincena. Si un nuevo personificador lleva una pluma nueva en su máscara, ello eclipsa toda conversación sobre las ovejas, o las huertas, o el matrimonio, o el divorcio.

Esta preocupación por el detalle es bastante lógica. Las prácticas religiosas de los Zuñi son consideradas como si fuesen, por propio derecho, sobrenaturalmente poderosas. Únicamente si es correcto el procedimiento, si el hábito del dios enmascarado es el tradicional hasta el último detalle, si las ofrendas son impecables y si las palabras de las plegarias, que duran horas, son literalmente perfectas, se obtiene un efecto de acuerdo con los deseos del hombre. Uno solamente —según la expresión que siempre tienen a flor de labio— ha de "saber cómo". De acuerdo con todos los credos de su religión, es asunto de la mayor importancia el que una de las plumas de águila de la máscara haya sido tomada del lomo del ave en vez de serlo del pecho. Cada detalle tiene su eficacia mágica.

Los Zuñi tienen gran confianza en la magia imitativa. Durante los retiros de los sacerdotes para que llueva, hacen rodar piedras por el suelo para producir el trueno; rocían agua para producir la lluvia; un recipiente con agua es colocado en el altar para que la fuente pueda llenarse; baten espuma de una planta nativa para que las nubes se agrupen en los cielos; el humo del tabaco es soplado para que los dioses "no detengan su aliento brumoso". En las danzas de los dioses enmascarados, los mortales se cubren con la "carne" de los seres sobrenaturales, esto es, con sus colores y sus máscaras, y por este medio los dioses son obligados a conceder sus bendiciones. Aun las observancias que son menos evidentes en el reino de la participación mágica, tienen en el pensamiento Zuñi la misma eficacia mecánica. Una de las obligaciones que se impone a todo sacerdote u oficiante durante el tiempo en que participa activamente en las observancias religiosas, es la de no experimentar cólera. Pero la cólera no

es tabú con el fin de facilitar la comunicación con un dios recto al cual solamente pueden acercarse quienes tienen un corazón limpio. Su ausencia es un signo de concentración en los asuntos sobrenaturales, un estado de espíritu que constriñe a los seres sobrenaturales y hace imposible que nieguen lo que se les pide. Tiene eficacia mágica.

Sus plegarias son también fórmulas cuya efectividad procede de su fiel cumplimiento. Es difícil exagerar el número de esas plegarias tradicionales entre los Zuñi. Describen típicamente en lenguaje ritual el curso de las obligaciones ceremoniales del recitante que conduce a la culminación de la ceremonia. Señalan el puesto del personificador, la reunión de ramas de sauce para las estacas de la plegaria, la ligadura de las plumas de los pájaros mediante hilos de algodón, la pintura de las estacas, la ofrenda a los dioses de batutas de plumaje, las visitas a las fuentes sagradas, los períodos de aislamiento. El recital debe ser minuciosamente correcto, lo mismo que el acto religioso original.

Buscando allá a lo largo de los cursos del río
unos que son nuestros padres,
sauce macho,
sauce hembra
cuatro veces cortando rectas ramas jóvenes,
a mi casa
traje mi camino.
Ese día
con mis cálidas manos humanas
tomé de ellas.
Di forma humana a mis estacas de plegaria.
Con la extremidad de la nube rayada
de uno que es mi abuelo,
el pavo macho,
con la delgada punta de nube del águila,
con las alas de nubes rayadas
y reuní colas de nubes
de todos los pájaros del verano.
Con estos cuatro actos di forma humana a mis estacas de plegaria.
Con la carne de una que es mi madre,
mujer algodón,
aun un hilo de algodón pobremente hecho,
rodeándolo cuatro veces y atándolo alrededor de sus cuerpos,
di forma humana a mis estacas de plegaria.
Con la carne de una que es nuestra madre,
mujer de negro pintada,
cuatro veces cubriéndolas de carne,
di forma humana a mis estacas de plegaria.

La plegaria entre los Zuñi nunca es una efusión del corazón humano. Hay algunas plegarias ordinarias que pueden ser ligeramente variadas, pero esto sólo significa la posibilidad de alargarlas o acortarlas. Y las plegarias nunca son notables por su intensidad. Son siempre suaves y ceremoniosas en la forma, pidiendo una vida ordenada, días placenteros, amparo de la violencia. Aun los sacerdotes de la guerra concluyen su plegaria:

He enviado mis plegarias.
Que nuestros hijos,
ambos que han levantado sus amparos
en el canto del desierto,
puedan sus caminos recorrer sin peligro;
puedan los bosques
y los matorrales
extender sus ramas llenas de agua
para escudar sus corazones;
puedan sus caminos recorrer sin peligro,
puedan sus caminos todos ser llenos,
que no pueda en parte alguna llegarles dificultad
cuando hayan recorrido sólo un poco del camino.
Puedan todos los muchachos chicos,
y las niñas pequeñas,
y aquellos cuyos caminos están delante,
puedan ellos tener corazones poderosos,
espíritus fuertes;
sobre caminos que conducen al Lago del Amanecer
que podáis llegar a viejos;
que vuestros caminos sean llenos;
que seáis benditos con vida.
Donde el camino de la vida de vuestro padre Sol sale,
puedan salir vuestros caminos;
que vuestros caminos sean cumplidos.

Si se les pregunta sobre la finalidad de cualquier observancia religiosa, tienen al punto una respuesta. Es para que llueva. Ésta es, naturalmente, una respuesta más o menos convencional. Pero ella refleja una actitud Zuñi hondamente arraigada. La fertilidad es por encima de todo la bendición y la dádiva de los dioses, y en la zona desierta de la meseta Zuñi es la lluvia el requisito primordial para el desarrollo de las cosechas. Los retiros de los sacerdotes, las danzas de los dioses enmascarados, aun muchas de las actividades de las sociedades *de medicina*, son juzgadas según si ha llovido o no. "Bendecir con agua" es sinónimo de toda bendición. Así, en las plegarias, la expresión que los dioses emplean al bendecir entre los Zuñi las habitaciones a donde llegan, es "lleno de agua"; sus escaleras son "escaleras de agua", y los pericráneos tomados en la guerra son "abrigos llenos de agua". Los muertos, también, retornan en las nubes de lluvia, trayendo la bendición universal. Cuando en las tardes de verano nubes de lluvia aparecen en el cielo, dicen las gentes a los niños: "llegan vuestros abuelos"; y la referencia no es a parientes individuales muertos, sino que se aplica impersonalmente a todos los antepasados. Los dioses enmascarados también son la lluvia, y cuando danzan obligan a su propio ser —la lluvia— a descender sobre el pueblo. Los sacerdotes, a su vez, en su retiro ante los altares, permanecen inmóviles y sin apartarse durante ocho días, emplazando la lluvia.

De cualquier parte que esperéis permanentemente,
haréis avanzar vuestros caminos.
Vuestro pequeño viento sopla nubes,
vuestro delgado manojo de nubes
repleto de aguas vivientes,
enviaréis para que esté con nosotros.
Vuestra fina lluvia que acaricia la tierra,
aquí en Itiwana [1],
el lugar de permanencia de vuestros padres,
de nuestras madres,
los que primero han sido,
con vuestro montón de aguas
vendréis juntos.

Sin embargo, la lluvia es solamente uno de los aspectos de la fertilidad por la que se rezan constantemente plegarias entre los Zuñi. El crecimiento en las huertas y el aumento en la tribu son tenidos en cuenta al mismo tiempo. Desean ser bendecidos con mujeres felices:

Aún aquellas que tienen niños,
que llevan un niño sobre la espalda,
que tienen otro acunando sobre una tabla,
llevando uno por la mano,
con otro aun yendo adelante.

Sus medios de promover la fertilidad son, como veremos, extrañamente simbólicos e impersonales, pero la fertilidad es uno de los objetos reconocidos de las observancias religiosas.

[1] "El Medio", el nombre ceremonial de Zuñi, el centro del mundo.

Esta vida ceremonial que preocupa la atención de los Zuñi está organizada como serie de engranajes que se corresponden. El sacerdote tiene sus objetos sagrados, sus retiros, sus danzas, sus plegarias; su programa de duración anual es iniciado cada año con la gran ceremonia del solsticio de invierno, ceremonia en la que participan los diferentes grupos y objetos sagrados y abarca todas sus funciones. La sociedad tribal del dios enmascarado tiene posesiones similares y similares observancias del calendario, que culminan en la gran ceremonia tribal de invierno del dios enmascarado, el Shalako. En igual manera, las sociedades *de medicina*, con su especial relación con la curación, funcionan durante el año y tienen su ceremonia anual culminante para la salud de la tribu. Estos tres cultos mayores de la vida ceremonial Zuñi no se excluyen mutuamente. Un hombre puede ser, y es a menudo, miembro de los tres en gran parte de su vida. Cada uno de ellos le da propiedades sagradas "para vivir por ellos" y exigen conocimiento exacto del ceremonial.

Los sacerdotes están en el nivel más alto de la santidad. Hay cuatro sacerdocios mayores y ocho menores. Ellos "mantienen a sus hijos[3] juntos". Son hombres santos. Sus envoltorios *médicos* sagrados, en los que reside su poder, son, como dice el doctor Bunzel, de "santidad indescriptible". Están contenidos en grandes recintos cubiertos, en simples habitaciones internas de las casas de los sacerdotes y consisten en pares de tubos cubiertos, el uno lleno de agua en la que hay ranas minúsculas, y el otro con granos. Los dos están envueltos junto con yardas y yardas de algodón no tejido. Nadie entra jamás en la cámara sagrada del envoltorio del sacerdote *médico*, excepto los sacerdotes para cumplir sus ritos, y una mujer cargada de años de la casa de la niña más joven, que penetra antes para llenar el envoltorio. Quienquiera que entra, no importa el motivo, aparta sus mocasines.

Los sacerdotes, como tales, no realizan ceremonias públicas, aunque en gran número de ritos su presencia es necesaria o bien son iniciadores en los primeros pasos esenciales de la empresa. Sus retiros ante sus envoltorios sagrados son secretos y sacrosantos. En junio, cuando la lluvia es necesaria para el trigo, que en esa época alcanza más o menos a un pie sobre el suelo, comienza

[3] Es decir, el pueblo de Zuñi.

la serie de retiros. Con ese fin, cada sacerdote "entra cuando el precedente sale, y hacen sus días". Los jefes del culto solar y del culto de la guerra están también incluidos en esta serie de retiros de los sacerdotes. Deben permanecer inmóviles, con sus pensamientos fijos en las cosas ceremoniales, ocho días para los sacerdotes mayores, cuatro para los menores. Todo Zuñi espera la concesión de la lluvia durante esos días, y los sacerdotes bendecidos con la lluvia son saludados y agradecidos por todo transeúnte en la calle después de que su retiro ha terminado. Ellos han bendecido a su pueblo con algo más que lluvia. Lo han apoyado en todos los caminos de su vida. Su posición de guardianes de su pueblo ha sido vindicada. Las plegarias que han rezado durante su aislamiento han recibido respuesta:

> Todos mis hijos que descienden la escalera,
> todos los que tengo en mis manos,
> ninguno de ellos podrá caer de mi puño
> después de caminar sólo un corto camino.
> Aun todo pequeño escarabajo,
> aun todo pequeño enlodado escarabajo
> lo tengo estrechamente en mis manos,
> que ninguno de ellos caiga de mi puño.
> Que todos los caminos de mis hijos sean cumplidos;
> que puedan crecer hasta viejos;
> que sus caminos alcancen toda la ruta del Lago del Alba;
> que sus caminos sean cumplidos;
> para que vuestros pensamientos puedan ser plegados a ello
> están hechas vuestras vidas.

Los superiores de los sacerdotes mayores, con el sacerdote supremo del culto del Sol y los dos sacerdotes supremos del culto de la guerra, constituyen el cuerpo dirigente, el consejo de los Zuñi. Estos forman una teocracia hasta sus últimas consecuencias. Como los sacerdotes son hombres sagrados y nunca deben sentir cólera durante el cumplimiento de sus deberes, no se les presenta objeto que no goce de su acuerdo unánime. Inician los grandes acontecimientos ceremoniales del calendario Zuñi, hacen indicaciones rituales y se pronuncian en casos de hechicería. Para nuestro sentido de lo que ha de ser un cuerpo gobernante, carecen de jurisdicción y autoridad.

Si los sacerdotes están a la altura de la mayor santidad, el culto de los dioses enmascarados es el más popu-

lar. Tiene el primer lugar en la afección de los Zuñi, y florece hoy como el verde laurel.

Hay dos clases de dioses enmascarados: los dioses enmascarados propiamente, los Kachinas, y los sacerdotes Kachina. Estos sacerdotes Kachina son los jefes del mundo sobrenatural y son personificados en las máscaras de danzantes Zuñi. Su santidad, a ojos de los Zuñi, hace necesario que su culto esté completamente separado del de los dioses danzantes como tales. Los dioses danzantes son seres sobrenaturales en feliz camaradería, que viven en el fondo de un lago, lejos, en el desierto vacío del sur de los Zuñi. Allí danzan siempre. Pero prefieren retornar a los Zuñi para danzar. Personificarlos significa, por eso, darles el placer que más desean. Un hombre, cuando se pone la máscara del dios, se convierte por ese tiempo en ser sobrenatural. Ya no tiene lenguaje humano, sino solamente el grito que es peculiar de ese dios. Es tabú y debe asumir todas las obligaciones de quien por un tiempo es ser sagrado. No solamente danza, sino que observa un retiro esotérico antes de la danza, y planta estacas de plegaria y observa continencia.

Hay más de un centenar de diferentes dioses enmascarados en el panteón Zuñi, y muchos de ellos son grupos de danza que llegan en equipos de treinta o cuarenta. Otros vienen en equipos de seis, coloreados para las seis direcciones, pues los Zuñi consideran arriba y abajo como puntos cardinales. Cada uno de estos dioses tiene detalles individuales de indumentaria, una máscara y un lugar individual en la jerarquía de los dioses, mitos que relatan sus proezas, y ceremonias en las que es esperado.

Las danzas de los dioses enmascarados son administradas y conducidas por una sociedad tribal de todos los varones adultos. Las mujeres también pueden ser iniciadas "para salvar sus vidas", pero no es lo habitual. No son excluidas por ningún tabú, pero la intervención de las mujeres no es corriente; la sociedad solamente cuenta hoy con tres miembros mujeres. En la medida en que la tradición lo recuerda, parece que nunca ha sido mayor su número. La sociedad tribal de los hombres está organizada en seis grupos, cada uno con su kiva o cámara ceremonial. Cada kiva tiene sus oficiantes, sus danzas propias y su propia nómina de miembros.

El ser miembro de una u otra de estas kiva es consecuencia de la elección de un padre ceremonial para el niño, en el momento de nacer, pero no hay iniciación hasta que el niño tiene entre cinco y nueve años; es su primera adquisición del estatuto ceremonial. Esta iniciación, como señala el doctor Bunzel, no le enseña misterios esotéricos; establece un vínculo con fuerzas sobrenaturales. Lo hace fuerte y, como dicen, valioso. Los "Kachinas de alarma", los dioses enmascarados punitivos, llegan antes de la iniciación y fustigan a los niños con sus látigos de yuca. Es un rito de exorcismo, "para apartar los malos sucesos" y hacer propicios los acontecimientos futuros. Entre los Zuñi, el castigo nunca es usado como un correctivo para los niños. El hecho de que los padres blancos lo empleen produce en ellos turbación infinita. En la iniciación se considera a los niños muy asustados, y no es vergüenza su llanto a gritos. Esto hace más meritorio el rito.

Más tarde, tradicionalmente cuando el muchacho tiene alrededor de catorce años, edad suficiente para ser responsable, vuelve a ser castigado por dioses enmascarados aún más fuertes. En esta iniciación se coloca la máscara Kachina sobre su cabeza y se le revela que los danzantes, en vez de ser los seres sobrenaturales del Lago Sagrado, son en realidad sus vecinos y sus parientes. Después del castigo final, los cuatro muchachos mayores son colocados frente a los Kachinas asustadores que los han castigado. Los sacerdotes sacan las máscaras de sus cabezas y las colocan sobre las cabezas de los muchachos. Es la gran revelación. Los muchachos están aterrorizados. Los azotes de yuca son sacados de las manos de los Kachinas asustadores y puestos en las manos de los muchachos que están ahora frente a ellos, con las máscaras sobre sus cabezas, y se les ordena que castiguen a los Kachinas. Es para los muchachos la primera lección objetiva de la verdad de que como mortales deben ejercer todas las funciones que los no iniciados atribuyen a los seres sobrenaturales. Los muchachos los castigan cuatro veces en el brazo derecho, cuatro en el izquierdo, cuatro veces en la pierna derecha y cuatro en la izquierda. Sucesivamente los Kachinas son castigados del mismo modo y por turno por todos los muchachos; y los sacerdotes les relatan el extenso mito del muchacho que reveló el secreto de que

los Kachinas eran solamente personificaciones y que por eso fue muerto por los dioses enmascarados. Separaron su cabeza del cuerpo, y la dieron de puntapiés a lo largo de todo el camino al Lago Sagrado y dejaron su cuerpo en la plaza. Los muchachos no deben hablar nunca, jamás. Son ahora miembros del culto y ya pueden personificar a los dioses enmascarados.

No poseen aún máscaras; no tendrán máscaras hechas hasta que sean hombres casados y tengan alguna riqueza. Entonces el hombre planta pródigamente para el año y hace conocer al jefe de su kiva que desea la iniciación de la máscara. Es de nuevo castigado por los Kachinas que lo castigaron cuando muchacho, y festeja a su kiva y a los que han danzado. Su máscara le pertenece, pues la tiene en su casa, a la que hace más valiosa. A su muerte será enterrado con ella para asegurar que se agregará a la multitud de danzantes Kachinas en el Lago Sagrado. Cualquiera, sin embargo, que no tenga una máscara, la toma de quienes las tienen, en todo momento, libremente, y sin una prenda de retribución. La ha pintado para representar a un Kachina que eligió, pues según esté pintada y provista de accesorios, podrá ser usada en la personificación de gran número de Kachinas.

El culto de los sacerdotes Kachina es completamente distinto. Las máscaras de los sacerdotes Kachina no han de servir y ser retocadas para diferentes personificaciones en cada danza. Son máscaras permanentes rodeadas de observancias cultuales, y son secundarias en la santidad solamente para los envoltorios *médicos* de los sacerdocios mayores. Son conservadas y cuidadas como tales por líneas familiares en las mismas casas que, al decir de los Zuñi, las han cuidado desde el comienzo del mundo. Cada una tiene su propio grupo de culto. Estos cultos son responsables por las personificaciones de esas máscaras cuando son requeridas en plena ceremonia Zuñi. Estas permanentes máscaras de los sacerdotes Kachina están asociadas con los largos rituales que su personificación recuerda y representan en apariencia. A diferencia de los Kachinas danzantes, no danzan, sino que realizan definidas funciones ceremoniales en el calendario ritual. Son ellos los que van a castigar a los niños en la iniciación, los que llegan en la gran ceremonia anual de Shalako, los que "hacen el Año Nuevo". Son la réplica, en el plano

sobrenatural, de sus "niños de la luz del día", sacerdotes mayores de los Zuñi. Son los sacerdotes mayores entre los Kachinas.

La tercera gran división de la estructura ceremonial de los Zuñi es la de las sociedades *médicas*. Los patronos sobrenaturales de las sociedades de medicina son los dioses bestias, cuyo jefe es el oso. Exactamente como los danzantes personifican a los Kachinas, las sociedades *médicas* personifican al oso. En vez de una máscara colocan sobre sus brazos la piel de las patas delanteras del oso con sus garras. Así como los danzantes solamente exteriorizan el grito del Kachina, los personificadores de los dioses bestias gruñen peligrosamente como el oso. Es el oso quien tiene las fuerzas supremas de curar, y sus fuerzas son constreñidas, como en el caso de los Kachinas, por el uso de su sustancia corporal.

Las sociedades de *medicina* tienen un gran cúmulo de conocimientos esotéricos que el asociado aprende poco a poco en el transcurso de su vida. Algunas de estas técnicas esotéricas, como el caminar sobre carbones encendidos al rojo, o tragarse espadas, son enseñadas después de una iniciación mayor en órdenes más elevadas de las sociedades. Los médicos pertenecen a las órdenes más altas, aquellas "cuyos caminos están concluidos"; los que aspiran a este grado deben permanecer durante años a los pies de los que ya saben.

Estos hombres de la medicina son requeridos en caso de enfermedad. Pero la curación se hace en virtud de fuerzas que pertenecen a la sociedad e impone al paciente la obligación de participar en esas fuerzas. Por esta razón, deben más tarde convertirse formalmente en miembros del grupo del médico que los ha curado. En otras palabras, la iniciación en las sociedades de *medicina* se hace a través de la curación de una enfermedad seria. Hombres y mujeres son igualmente miembros de ellas. Para quienes desean pertenecer a ellas y no están enfermos, hay otros medios rituales; pero la mayoría de las personas ingresan después de una enfermedad. La iniciación es costosa, de modo que habitualmente transcurren años antes de consumarse la incorporación y de darse al iniciado, dramáticamente, el nuevo ánimo.

Las sociedades de *medicina* tienen altares y objetos sagrados que ocupan un puesto elevado entre los Zuñi. Los médicos también tienen un fetiche personal, una perfecta cornetilla de cuerno enteramente cubierta con las plumas más valiosas y más bellas; el extremo de la cornetilla está cubierto con una fundilla finamente tejida. Durante toda la vida de su dueño es llevada para ser colocada en todo altar de su sociedad y, desprovista de sus plumas preciosas, es enterrada con el cuerpo de su dueño cuando muere.

La gran ceremonia pública de las sociedades de *medicina*, la curación tribal, es la culminación de su retiro de invierno y el punto álgido de sus funciones. En esa noche están reunidas todas las sociedades en sus cámaras sociales; los altares están levantados, y el oso y los otros dioses bestias son personificados por los miembros. Todo el mundo acude; es asegurada la remoción de la enfermedad y la conquista de una pronta salud corporal.

En el pensamiento Zuñi, los cultos de la guerra, de la caza y de la bufonería están agrupados en las sociedades de *medicina*. Hay, naturalmente, puntos de diferencia. Solamente quienes han matado a alguien se incorporan a la sociedad guerrera. Las circunstancias de la muerte no hacen al caso. Todo aquel que ha derramado sangre ha de incorporarse para "salvar su vida", es decir, para escapar al peligro de matar. Los miembros del culto se encargan de los trofeos craneales y son los protectores del pueblo. Sobre ellos recae el deber de policía de la aldea. Como los miembros de la sociedad de cazadores, no curan, y sólo los varones son sus miembros. La sociedad de la bufonería también tiene sus particularidades características, pero se la considera, sin embargo, como perteneciente a las sociedades de *medicina*.

Ningún otro aspecto de la existencia compite en el interés de los Zuñi seriamente con las danzas y las prácticas religiosas. Los asuntos domésticos como el matrimonio y el divorcio, son resueltos casual e individualmente. La de los Zuñi es una cultura fuertemente socializada y no le interesa mucho atender esas cosas que son dominio individual. El matrimonio se consagra casi sin cortejo. Tradicionalmente, las muchachas tienen pocas oportunidades de hablar a solas con un muchacho; pero de noche, cuando todas las muchachas, con cántaros sobre sus ca-

bezas, se dirigen a la fuente, un muchacho puede acechar a una y pedirle de beber; si le agrada, le da. Puede también pedirle que le haga una lanza para la caza del conejo, y darle luego a ella los conejos que ha matado. Se considera conveniente que muchachos y muchachas no tengan otras reuniones, y ciertamente hay hoy muchas mujeres Zuñi que se casaron sin más experiencia sexual preliminar que ésta.

Cuando el muchacho decide pedir una muchacha al padre de ella, va a su casa. Como en toda visita Zuñi, primero prueba el alimento colocado ante él, y el padre le dice, igual que a todo visitante: "quizás vienes por algo". El muchacho contesta: "sí, vengo pensando en tu hija". El padre llama a su hija diciéndole: "No puedo hablar por ella. Que diga ella". Si ella quiere, va la madre a la habitación próxima y prepara el jergón y se retiran juntos. Al día siguiente, ella lava su cabello. Después de cuatro días viste sus mejores ropas y lleva de obsequio a la madre de él un gran canasto de bellas flores de trigo. No hay más formalidades y poco interés provoca el asunto.

Si no son felices juntos y piensan en separarse, especialmente si no tienen hijos, la esposa logrará su objeto yendo a servir en las fiestas ceremoniales. Si entabla un diálogo con algún hombre elegible, concertarán una entrevista. Entre los Zuñi nunca se considera que sea difícil para una mujer tomar nuevo esposo. Hay menos mujeres que hombres y es más dignificante para un hombre vivir con una esposa que permanecer en casa de su madre. Los hombres están perennemente dispuestos. Cuando la mujer no está satisfecha de su marido y quiere otro, reúne las cosas de su esposo y las deja en el umbral; en tiempos antiguos las dejaba en la azotea junto a la escotilla. No son muchas las cosas: un par extra de mocasines, su falda para la danza y el cinturón, si los tiene, su caja de plumas preciosas y sus patas pintadas para las estacas de la plegaria y para remodelar máscaras. Todos son objetos ceremoniales importantes que nunca ha sacado de la casa de su madre. Cuando regresa por la noche y ve el pequeño envoltorio, lo rompe y llora y vuelve con él a la casa materna. Él y su familia se lamentan y son considerados desdichados. Pero el reordenamiento de habitaciones para vivir, sólo es asunto de efímeras murmuraciones. Raras veces hay manifestaciones de sentimiento

profundo. Maridos y esposas se adquieren según reglas y esas reglas prohiben severamente emociones violentas, ya de celos o de venganza, o de una adhesión que rehúse a aceptar la liberación.

A pesar de la naturaleza casual del matrimonio y el divorcio, gran proporción de los matrimonios Zuñi duran la mayor parte de la vida. Los altercados no son buscados y muchos matrimonios son pacíficos. La permanencia de los matrimonios Zuñi es más llamativa porque el matrimonio, en vez de ser la forma social en la que se acumulan todas las fuerzas de la tradición, como en nuestra cultura, corta derechamente el vínculo social más fuertemente instituido entre los Zuñi.

Este vínculo es la familia matrilineal, ceremonialmente unida en su propiedad y en el cuidado de los fetiches sagrados. A las mujeres del hogar, a la abuela y a sus hermanas, a sus hijas y las hijas de ellas, pertenecen la casa y el grano en ella acumulado. Ocurra lo que ocurra con los matrimonios, las mujeres del hogar permanecen en la casa por toda la vida. Ellas presentan un frente sólido. Cuidan y mantienen los objetos sagrados que les pertenecen. Juntas conservan sus secretos. Sus esposos son extraños, y son sus hermanos, casados ahora en casas de otros clanes, los que están unidos al hogar en todos los asuntos del momento. Son ellos quienes retornan durante todos los retiros, cuando los objetos sagrados de la casa son colocados ante el altar. Son ellos, no las mujeres, quienes aprenden el ritual perfectamente literal de su envoltorio sagrado y lo perpetúan. El hombre, en todas las ocasiones importantes, va a casa de su madre, casa que, cuando ella muere, se convierte en casa de su hermana; si su matrimonio se deshace, retorna al mismo refugio.

Este grupo de parentesco sanguíneo, arraigado en la propiedad de la casa, unido en el cuidado de objetos sagrados, es el grupo importante entre los Zuñi. Tiene estabilidad y tiene asuntos comunes importantes. Pero no es un grupo que funcione económicamente. Cada hijo casado, cada hermano, sólo cuando la casa de su madre o de su hermana necesita del trabajo masculino se preocupa del campo de cereal del grupo con el cual tiene relación de parentesco sanguíneo. El grupo económico es el hogar donde viven juntos la vieja abuela y su esposo, sus

hijas y sus esposos. Estos esposos pertenecen al grupo económico, aunque respecto del grupo ceremonial son extraños.

Para las mujeres no hay conflicto. Ellas no tienen relación de especie alguna con los grupos de sus maridos. Pero a todos los hombres se les impone una doble fidelidad. Son esposos en un grupo y hermanos en otro. Ciertamente, en las familias más importantes, en aquellas que se preocupan de fetiches permanentes, la fidelidad del hombre como hermano tiene más peso social que su fidelidad de esposo. En todas las familias, la posición de un hombre no deriva, como entre nosotros, de su condición de productor, sino de su papel en relación a los objetos sagrados del hogar. El esposo, sin tal relación con las cosas ceremoniales de la casa de su esposa, sólo gradualmente llega a una posición en el hogar cuando sus hijos alcanzan la madurez. Solamente como padre de ellos, y no como proveedor o como esposo de la madre de sus hijos, adquiere finalmente alguna autoridad en el hogar donde pudo haber vivido veinte años.

Los asuntos económicos son siempre relativamente poco importantes entre los Zuñi. Problema particular es el de determinar las alineaciones familiares. Como todos los Pueblo, y quizás en grado mayor que el resto, el Zuñi es rico. Tiene jardines y huertas de duraznero, y plata y turquesas. Éstas tienen importancia para un hombre cuando hacen posible que posea una máscara, o le permiten pagarse la enseñanza del ritual u obsequiar a los dioses tribales en el Shalako. Para esto último debe construir una nueva casa para los dioses, que será bendecida en la inauguración. Durante todo ese año debe alimentar a los miembros del culto que construyen para él, debe proveer las grandes vigas para los cabríos, debe rendir homenaje a toda la tribu en la ceremonia final y ha de asumir responsabilidades infinitas. Con este fin, debe plantar mucho el año antes y aumentar su rebaño. Recibirá de su grupo de clan una ayuda, que deberá devolver en especies. La riqueza usada de este modo es naturalmente indispensable para un hombre de prestigio, pero ni él ni nadie tiene que ver con el recuento de los bienes, sino con el papel ceremonial que ha adoptado. Una familia "valiosa", según la expresión nativa, es siempre una que tiene fetiches per-

manentes, y hombre importante es el que se encarga de muchos papeles ceremoniales.

Todos los ordenamientos tradicionales tienden a hacer que la riqueza desempeñe un papel lo más pequeño posible en la ejecución de las prerrogativas del rito. Los objetos del ceremonial, aunque reconocidos como propiedad personal y logrados con gastos de dinero y esfuerzo, están libres para el uso de cualquiera que los pueda emplear. Hay muchos objetos sagrados muy peligrosos para ser usados por quienes no están capacitados, pero los tabús no son tabús de propiedad. Los fetiches de la caza pertenecen a la sociedad de los cazadores y cualquiera que va a cazar puede usarlos. Para ello, habrá de asumir las responsabilidades habituales por el empleo de objetos sagrados; habrá de plantar las estacas de plegaria, y ser continente y benévolo durante cuatro días. Pero nada paga, y los que poseen los fetiches como propiedad privada no tienen monopolio de su poder sobrenatural. Similarmente, un hombre que no tiene máscara toma libremente una y no se piensa de él que sea mendigo o suplicante.

Junto a esta discontinuidad desusada entre intereses creados y la propiedad de objetos ceremoniales entre los Zuñi, otros ordenamientos más comunes hacen de la riqueza algo relativamente no importante. La pertenencia a un clan con numerosos privilegios ceremoniales pesa más que la riqueza, y un hombre pobre puede ser buscado repetidamente porque es del linaje requerido. La mayor participación ceremonial, además, es de responsabilidad de un grupo de gente. Un individuo, al asumir cargos rituales, actúa, del mismo modo que en los demás asuntos de la vida, como miembro de un grupo. Puede ser hombre relativamente pobre, pero el hogar o la kiva que actúan a través de él proveen de los menesteres ceremoniales. El grupo gana siempre por esta participación debido a la gran bendición que le acumula, y no son las propiedades de un individuo respetado lo que se toma en cuenta para que se le concedan o denieguen papeles ceremoniales.

Los Pueblo son gentes ceremoniosas. Pero no es ésta la diferencia esencial que los distingue de las otras gentes de la América del Norte y de México. Esta diferencia llega más profundamente que toda diversidad de grado en el conjunto del ritual corriente entre ellos. La civilización azteca de México fue tan ritualista como la civilización

Pueblo, y aun los indios Llanura, con su danza del Sol y sus sociedades de hombres, sus órdenes del tabaco y sus ritos guerreros, tenían un rico ceremonial.

El contraste básico entre los Pueblo y las otras culturas de Norteamérica es el contraste señalado y descrito por Nietzsche en sus estudios sobre la tragedia griega. Nietzsche estudia dos modos diametralmente opuestos de llegar a los valores de la existencia. El dionisíaco los persigue a través "del aniquilamiento de los lazos y límites ordinarios de la existencia"; busca alcanzar en sus más valiosos momentos un escape de las restricciones impuestas a él por sus cinco sentidos, para abrirse camino a otro orden de experiencia. El deseo del dionisíaco, en la experiencia personal o en el rito, es perseguir hasta el fin un cierto estado psicológico: alcanzar el exceso. La más estrecha analogía para las emociones que busca es la embriaguez, y valoriza las iluminaciones del frenesí. Con Blake cree que "la senda del exceso conduce al palacio de la sabiduría". El apolíneo recela de todo esto, y a menudo tiene una pobre idea de la naturaleza de tales experiencias. Encuentra medios para proscribirlas de su vida consciente. "Conoce una sola ley: la mesura, en el sentido helénico". Toma el camino del medio, permanece dentro del mapa conocido, no se embarca en estados psicológicos violentos. Según la sutil frase de Nietzsche, aun en la exaltación de la danza "sigue siendo lo que es, y conserva su nombre cívico".

Los Pueblo del sudoeste son apolíneos. No todo lo descrito por Nietzsche acerca del contraste entre lo apolíneo y lo dionisíaco se aplica al contraste entre los Pueblo y las gentes circundantes. Los fragmentos que he citado son descripciones fidedignas, pero en Grecia hubo refinamientos que no existen entre los indios del sudoeste, y entre estos últimos hay, por el contrario, refinamientos que no hubo en Grecia. Al usar términos tomados de la cultura griega en la descripción de las configuraciones culturales de los aborígenes de América, no pienso equiparar la civilización de estos últimos con la de Grecia. Los empleo porque son categorías que ponen en claro las cualidades que en mayor grado diferencian a la cultura Pueblo de las de otros indios americanos; no porque todas las actitudes que se encuentran en Grecia se encuentren también en la América aborigen.

Las instituciones apolíneas han sido llevadas mucho más allá en los Pueblo que en Grecia. Grecia de ningún modo tuvo mentalidad unilateral. En particular, Grecia no manifestó, como lo hacen los Pueblo, el recelo del individualismo que el modo apolíneo de vida implica y que en Grecia fue amenguado a causa de fuerzas con que entró en conflicto. En cambio, los ideales e instituciones Zuñi son rigurosos en este punto. Para todo apolíneo el mapa conocido, el camino medio, se concretan en la tradición común de su pueblo. Estar siempre ahí implica entregarse a lo precedente, a la tradición. Por eso las influencias que son poderosas contra la tradición, no congenian con sus instituciones y son menguadas en ellas, y la mayor de ellas es el individualismo. Es destructor, según la filosofía apolínea del sudoeste, aun cuando refina y ensancha la tradición. Esto no significa que los Pueblo lo impidan. Ninguna cultura puede protegerse de adiciones y cambios. Pero el proceso por el cual éstos llegan es sospechoso y disimulado, y las instituciones que dieran mano libre a los individuos están proscritas.

No es posible entender las actitudes Pueblo frente a la vida, sin algún conocimiento de la cultura de la que se han desglosado: la del resto de la América del Norte. Es por obra del contraste como podemos calcular la fuerza de su impulso de oposición y las resistencias que han producido en los Pueblo los rasgos más característicos de los aborígenes americanos. Pues los indígenas americanos en conjunto, e incluyendo los de México, fueron apasionadamente dionisíacos. Valorizaban toda experiencia violenta, todos los medios por los que los seres humanos pueden abrirse camino a través de la rutina sensorial habitual, y atribuían gran valor a todas estas experiencias.

Los indígenas de Norteamérica, fuera de los Pueblo, naturalmente, no tenían una cultura uniforme. Divergían violentamente en casi todos los puntos; es conveniente diferenciar ocho zonas culturales separadas. Pero en todas ellas, de uno u otro modo, hay ciertas prácticas dionisíacas fundamentales. La más importante es probablemente la práctica de obtener poder sobrenatural en un sueño o visión, de lo que ya hemos hablado. En las llanuras del oeste, los hombres buscaban esas visiones con espantosas torturas. Cortaban tiras de la piel de sus brazos, se amputaban dedos, se balanceaban desde altos palos con

correas insertadas debajo de los músculos de sus espaldas. Durante largos periodos vivían sin alimentos y sin agua.

Por todos los medios buscaban alcanzar un género de experiencia aparte de la vida diaria. Había en las llanuras hombres adultos que salían tras de las visiones. A veces permanecían inmóviles, con las manos atadas atrás, o estaqueaban un lugar pequeño del cual no podían moverse hasta haber recibido la bendición. A veces, en otras tribus, vagaban por regiones distantes, lejos, en terreno peligroso. Algunas tribus elegían precipicios y lugares especialmente asociados al peligro. En todo caso cada hombre iba solo; si buscaba su visión mediante la tortura y alguien debía ir con él para atarlo al palo del cual debía balancearse, hasta tener su experiencia sobrenatural, cumplía este papel su ayudante y luego lo dejaba solo para la ordalía.

Era menester mantener fija la mente en la visión esperada. La concentración era la técnica empleada por encima de todas. "Permanece pensando en ella todo el tiempo", decían siempre los viejos médicos. A veces era necesario tener la cara húmeda de lágrimas para que los espíritus se apiadaran del sufriente y le concedieran su pedido. "Soy un pobre hombre. Piedad de mí", es una plegaria constante. "Que no tengas nada —enseñaban los *médicos*—, y los espíritus llegarán a ti."

En las llanuras occidentales creían que cuando la visión llegaba determinaba la vida y el éxito que podían esperar. Si no llegaba la visión, estaban condenados al fracaso. "Fui para ser pobre; esto porque no tuve visión." Si la experiencia era de curación, adquiría poderes curativos; si de guerra, adquiría fuerzas de guerrero. Si uno se encontraba con una Mujer Engañosa, se cambiaba y tomaba las ocupaciones y los hábitos de la mujer. Si uno era bendecido por la mítica Serpiente del Agua, adquiría poder sobrenatural para el mal y sacrificaba la vida de su esposa e hijos en pago por llegar a ser hechicero. Todo hombre que deseaba fortificación general o éxito en aventuras particulares, buscaba a menudo visiones. Eran necesarias para los pasos de la guerra y para las curaciones y para toda suerte de ocasiones variadas: para buscar el búfalo, para dar nombres a los niños, para el duelo, para la venganza, para encontrar cosas perdidas.

Cuando la visión llegaba, podía ser una alucinación visual o auditiva, pero no era necesario que lo fuese. Muchos de los relatos hablan de la aparición de algún animal. Cuando apareció primero, era a menudo de forma humana, y hablaba con el suplicante y le daba un canto y una fórmula para alguna práctica sobrenatural. Cuando la abandonaba, se tornaba en un animal, y el suplicante sabía qué animal era el que lo bendijo, y qué piel o hueso o plumas debía llevar como recuerdo de la experiencia, y conservar durante la vida como un sagrado envoltorio de medicina. Por otra parte, algunas experiencias eran mucho más casuales. Había tribus que valorizaban especialmente los momentos de intimidad con la naturaleza, ocasiones en que una persona sola en la ribera de un río o siguiendo el rastro de algún otro hecho simple, adquiría un significado particular.

Podía ser que la fuerza sobrenatural le llegase de un sueño. Algunos de los relatos de visiones son indiscutiblemente experiencias de sueño, ya ocurriesen durante el reposo o en condiciones menos normales. Algunas tribus valorizaban los ensueños del sueño más que toda otra experiencia. Lewis y Clark se quejaban porque los primeros días, cuando cruzaban las llanuras occidentales, no podían dormir ninguna noche. Algún anciano salía siempre para golpear sobre su tambor y recitar ceremoniosamente el ensueño que acababa de obtener. Era una fuente valiosa de poder.

En todo caso el criterio para decidir si la experiencia tenía o no poder, era necesariamente asunto del individuo. Se le reconocía su carácter subjetivo, cualesquiera que fuesen las otras restricciones sociales impuestas a su práctica subsiguiente. Algunas experiencias tenían poder y algunas no, y se distinguían por el resplandor de significación que singularizaba a las que eran valiosas. Si no comunicaba estremecimiento, la experiencia buscada aun con torturas era considerada sin valor; y no se atrevían a requerirle poder, por temor de que el animal invocado como espíritu guardián visitase la muerte y les causase oprobio.

Esta creencia en el poder de una experiencia de visión, es en las llanuras occidentales un mecanismo cultural que da una libertad teóricamente ilimitada al individuo. Puede salir y obtener este poder supremamente ape-

tecido, cualquiera sea la familia a la que pertenezca. Junto a esto, puede requerir una visión como autoridad para toda innovación, para cualquier ventaja personal que imagine, y esta autoridad que invocará será una experiencia en la soledad que, dada la naturaleza del caso, no podrá ser juzgada por otra persona. Es además probablemente la experiencia de la gran inestabilidad la que alcanzaría. Da a la iniciativa individual un alcance no fácilmente igualado. En la práctica, naturalmente, no es desafiada la autoridad de la costumbre. Aunque sus instituciones les den la mayor libertad, los hombres no son nunca bastante creativos como para realizar más que cambios minúsculos. Desde el punto de vista de un extraño, las innovaciones más radicales en cualquier conjunto cultural no llegan sino a una revisión menor; y es un lugar común que los profetas hubieron de morir por diferencias casi insustanciales. Del mismo modo, la licencia cultural que la visión otorgaba era usada para establecer, según las instrucciones de esa visión, una Orden de la Fresa de la Sociedad del Tabaco donde antes hubo una Orden del Pinzón de las Nieves; o bien se invocaba en la guerra el poder del zorrino donde habitualmente se confiaba en el búfalo. También eran inevitables otras limitaciones. Se podía acentuar parcialmente la prueba de la capacidad de la visión. Sólo aquellos que habían puesto su visión por testigo y habían conducido una partida guerrera con éxito, podían invocar el poder sobrenatural para la guerra. En algunas tribus aun la proposición de poner la visión a prueba debía producirse ante los ancianos, y el cuerpo de los ancianos era guiado por comunicaciones no místicas.

En culturas que no eran las de las llanuras occidentales, estas limitaciones a las prácticas dionisíacas se proyectaban mucho más lejos. Allí donde eran importantes los derechos y privilegios creados, el conflicto ocasionado en cualquier comunidad por un rasgo cultural como la visión resulta bastante claro. Es un mecanismo cultural francamente violento. En tribus donde el conflicto era fuerte, podían ocurrir muchas cosas. La experiencia sobrenatural a la que aún prestaban servicio de labios para afuera, podía convertirse en una cáscara vacía. Si el prestigio era mantenido en grupos de culto y en familias, ello no proporcionaba a los individuos la concesión del acceso libre a lo sobrenatural y les enseñaba que todo poder ve-

nia de tal contacto. No había razón por la que no enseñasen el dogma de la visión libre y abierta, y lo hicieron. Pero fue una hipocresía. Nadie podía ejercer poder por autoridad alguna, excepto el de la sucesión paterna en el culto del que era miembro. Entre los Omaha, aunque todo poder pasaba estrictamente dentro de la línea familiar y era valorizado para la hechicería a que pertenecía, no revisaban su dogma tradicional de la absoluta y sola dependencia de la visión solitaria como sanción del poder sobrenatural. En la costa noroeste, entre los aztecas de México, donde el prestigio era también un privilegio cuidado, ocurrían compromisos diversos, pero eran compromisos que no proscribían los valores dionisíacos.

Sin embargo, en América del Norte, la propensión dionisíaca por la búsqueda de la visión no debía habitualmente hacer compromisos con grupos de prestigio y sus privilegios. La experiencia era a menudo buscada abiertamente por medio de drogas y alcohol. Entre las tribus indígenas de México, el jugo fermentado de la fruta de cacto gigante era usado ceremonialmente para obtener el estado bendito que era para ellos sumamente religioso. La gran ceremonia del año entre los Pima emparentados con ellos, ceremonia con la cual se obtenían todas las bendiciones, fue la preparación de cerveza de ese cacto. Los sacerdotes bebían primero, y luego todo el pueblo, "para hacerse religioso". En su práctica y en su poesía, la embriaguez es sinónimo de religión. Tiene la misma mezcla de visión nebulosa y la misma penetración. Y da a la tribu la exaltación que ésta asocia con la religión.

Las drogas eran medios mucho más comunes para alcanzar esta experiencia. La almendra de mescal es un capullo de cacto de las montañas de México. La planta es comida fresca por las tribus indígenas en peregrinaciones distantes, pero el capullo es llevado lejos, hasta el límite del Canadá. Se lo emplea siempre ceremonialmente. Su efecto es bien conocido. Da sensaciones particulares de aligeramiento e imágenes de colores brillantes acompañadas de fuertes efectos; y hace desaparecer completamente toda vacilación e inseguridad. No hay perturbación motriz ni excitación erótica.

El culto de la peyota entre los indígenas americanos aún se mantiene. Está incorporado a la Iglesia Indígena en Oklahoma, y entre muchas tribus los más viejos ritos

tribales han palidecido ante este culto. Está asociado en todas partes con alguna actitud respecto de los blancos, ya se trate de una oposición religiosa a su influencia o de una doctrina de rápida aceptación de los métodos blancos; tiene muchos elementos cristianos entretejidos en su trama. El capullo es trasmitido y comido a la manera de un sacramento: primero el capullo, luego el agua, por turno, con cantos y plegarias. Es una ceremonia dignificada de toda una noche, y los efectos se prolongan durante el día siguiente. En otros casos se los come durante cuatro días dedicados a la excitación. El capullo, en los cultos en cuyas prácticas entra, es identificado con Dios. Un gran capullo es colocado sobre el altar y adorado. Esto trae todos los bienes. "Es la única cosa sagrada que he conocido en mi vida"; "sólo esta medicina es sagrada, y me ha librado de todo mal." Y es la experiencia dionisíaca del trance del capullo lo que constituye su ruego y su autoridad religiosa.

La cizaña de Jimson es un veneno más drástico. Es de empleo local, siendo usada en México entre las tribus de la California del Sur. En esta última región se les daba a los muchachos en la iniciación, y bajo su influencia recibían las visiones. Se me ha contado de muchachos que murieron por consecuencia de la bebida. Los muchachos están comatosos. Ciertas tribus hablan de ese estado continuado durante un día, y algunas durante cuatro. Los Mojave, vecinos orientales de estas tribus, usaban la cizaña para que les trajera suerte en el juego, y se decía que estaban inconscientes durante cuatro días. En ese tiempo llegaba el ensueño que les daba la suerte buscada.

En todas partes entre los indígenas norteamericanos, excepto en los Pueblo del sudoeste, encontramos, pues, el dogma dionisíaco y la práctica dionisíaca de la visión del sueño, de donde procede el poder sobrenatural. El sudoeste está rodeado de pueblos que buscan la visión por el ayuno, por las torturas, por drogas y alcohol. Pero los Pueblo no aceptan experiencias y no extraen de ellas poder sobrenatural. Si un indígena Zuñi tiene por azar una alucinación visual o auditiva, ella es considerada como un signo de muerte. Es una experiencia que se ha de evitar y no que se haya de buscar mediante el ayuno. El poder sobrenatural entre los Pueblo proviene de la condición de miembro del culto, condición que ha sido comprada y

pagada y que implica el aprendizaje de un rito literal. No se espera que desprecien las restricciones de la sobriedad, ya en la preparación de su incorporación al culto, en la iniciación o en el ascenso subsiguiente, mediante pago, a los grados más altos, o en el ejercicio de prerrogativas religiosas. No buscan ni valorizan el exceso. No obstante, se hallan presentes los elementos que constituyen la búsqueda de la visión: la búsqueda de lugares peligrosos, la amistad de un pájaro o un animal, el ayuno, la creencia en bendiciones especiales, en encuentros sobrenaturales. Pero no están integradas como experiencia dionisíaca. Hay una reinterpretación completa. Entre los Pueblo, los hombres van de noche a sitios temidos o sagrados, y esperan atentamente una voz, no para entablar comunicación con lo sobrenatural, sino para poder adquirir los presagios de la buena y de la mala suerte. Esto se considera como una ordalía menor a la que asisten con espanto; y el gran tabú ligado a ella es que no deben mirar hacia atrás por el camino de regreso a sus hogares. La ejecución objetiva es la misma que en la búsqueda de la visión; en todo caso, salen durante la preparación para una empresa difícil —en el sudoeste, a menudo una marcha a pie— y aprovechan la oscuridad, la soledad, la aparición de animales. Pero la experiencia que en otras partes es concebida como dionisíaca, es entre los Pueblo una captación mecánica de horóscopos.

El ayuno, la técnica de la que más depende el indígena norteamericano para la adquisición de una visión autoinducida, ha sido objeto de la misma clase de reinterpretación. No se utiliza ya como vehículo de experiencias que normalmente están por debajo del nivel de la conciencia; entre los Pueblo es un requisito de limpieza ceremonial. Nada es más extraño para un indígena Pueblo que una teoría que vincule el ayuno con cualquier tipo de exaltación. El ayuno es requerido durante todos los ritos sacerdotales, antes de la participación en una danza, en marchas y en interminables ocasiones ceremoniales, pero nunca es seguido por experiencias que otorgan gran poder; nunca es dionisíaco.

El envenenamiento por la cizaña entre los Pueblo del sudoeste se parece mucho a la técnica del ayuno. La práctica está presente pero es menos peligrosa. Los trances de la cizaña que duran de uno a cuatro días entre los indíge-

nas del sur de California no son para ellos. La droga es
usada, como lo era en el antiguo México, para descubrir
un ladrón. Entre los Zuñi, el sacerdote oficiante pone, al
hombre que ha de tomar la droga, una pequeña cantidad
en la boca y, luego, se retira a la habitación próxima y se
dispone a escuchar el nombre incriminado de labios del que
ha tomado la droga. En ningún momento se lo supone en
estado comatoso; alternadamente duerme y camina por la
habitación. Por la mañana dice que no tiene recuerdo de
la visión que ha recibido. Es preocupación principal la
de apartar todo rastro de la droga, y dos técnicas comu-
nes de eliminación son empleadas para suprimir la peli-
grosa santidad de la planta. Primero se da un emético,
cuatro veces, hasta que se supone que ha sido arrojado
todo vestigio de la droga; luego, el cabello del individuo
es lavado en espuma de yuca. Los otros Zuñi usan la ci-
zaña con propósitos aún mucho menos dionisíacos; miem-
bros de las órdenes sacerdotales salen de noche para
clavar estacas de plegaria en ciertas ocasiones "para pe-
dir a los pájaros que canten a fin de que llueva", y en
tales momentos una minúscula cantidad de la raíz pulve-
rizada se coloca en los ojos, en las orejas y en la boca
de cada sacerdote. Aquí se prescinde de toda relación con
las propiedades físicas de la droga.

La peyota ha tenido una suerte aún más drástica. Los
Pueblo están cerca de la planicie mexicana donde se ob-
tienen capullos de peyota, y los Apaches y las tribus de
las llanuras con las que más estaban en contacto consu-
mían peyotas. Pero la práctica no arraigó entre los Pue-
blo. Un pequeño grupo antigubernamental entre los Taos,
el más atípico de los Pueblo y semejante a los de las lla-
nuras, la adoptó recientemente. Pero en ninguna otra par-
te ha sido aceptada. En su estricto *ethos* apolíneo los
Pueblo desconfían y rechazan las experiencias que de al-
gún modo sacan de quicio a los individuos y les hacen
perder su sobriedad.

Esta repugnancia es tan fuerte que ha bastado para
evitar que el alcohol norteamericano fuese un problema
administrativo. En todas las otras partes de reservas in-
dígenas en los EE. UU., el del alcohol es problema inevi-
table. No hay regulación gubernativa que pueda hacer
frente a la pasión de los indígenas por el whisky. Pero
entre los Pueblo el problema nunca ha sido importante.

Nunca elaboraron un tóxico nativo; no lo hacen ahora y no es cosa natural, como, por ejemplo, entre los Apaches próximos, que cada viaje a la ciudad sea para viejos y jóvenes una borrachera. No es que los Pueblo tengan un tabú religioso contra la bebida. Es algo más profundo que eso. La embriaguez les parece repulsiva. Entre los Zuñi, después de la primera introducción del alcohol, los ancianos lo prescribieron voluntariamente, y la regla fue bastante simpática como para ser respetada.

Aún más decididamente fue rechazada la tortura. Los Pueblo, especialmente los Pueblo del este, estaban en contacto con dos culturas diferentes en las que la autotortura era de la mayor importancia, los indios Llanura y los Penitentes mexicanos. La cultura Pueblo también comparte muchos rasgos con la ahora extinguida civilización del antiguo México que empleaba la tortura, y en la cual en toda ocasión se sacaba sangre de los órganos de uno mismo, especialmente de la lengua, como una ofrenda a los dioses. En los Llanura, la autotortura era una técnica especializada para obtener estados de autoolvido durante los cuales se obtenían una visión. Los Penitentes de Nuevo México son la última secta sobreviviente, en un lejano rincón del mundo, de los flagelantes de la España medieval, y han conservado hasta el presente el culto del Viernes Santo de identificación con el Salvador crucificado. La culminación del rito es la crucifixión de Cristo, personificado por uno de los miembros del culto. La procesión sale de la casa de los penitentes al amanecer del Viernes Santo: el Cristo se tambalea bajo el peso de la cruz tremenda. Detrás de él están sus hermanos con espaldas desnudas que se azotan a cada paso lento con grandes látigos de cactos en punta, a los que están pegadas lengüetas de choya. A distancia, sus espaldas parecen como cubiertas con un rico vestido rojo. El "camino" tiene alrededor de una milla y media, y cuando llegan al final, el Cristo es desatado de la cruz y levantado: si él o uno de los castigadores muere, sus zapatos son colocados en el escalón de una puerta, y ningún luto cabe para el caso.

Los Pueblo no entienden la autotortura. La mano de todo hombre tiene cinco dedos, y a menos que hayan sido torturados para lograr una confesión hechicera, no tienen cicatrices. No las hay sobre sus espaldas; ni tampoco huellas de trozos de piel arrancada. No tienen ritos en

los que sacrifiquen su propia sangre, o la usen para fertilizar. Acostumbran engañarse a sí mismos en cierta medida en unas pocas iniciaciones, en los momentos de mayor excitación, pero en tales oportunidades todo esto es casi un asunto de exhuberancia colectiva. En la Sociedad del Cacto, culto guerrero, se magullaban golpeándose a sí mismos y a los demás, azotándose con látigos de hoja de cacto; en la Sociedad del Fuego se tiraban fuego como confites. Ni el peligro psíquico ni la experiencia anormal son buscados en caso alguno. Ciertamente en los observados petardos de fuego de los Pueblo, como también en los petardos de fuego de los Llanura, no se busca la autotortura. En la marcha del fuego, cualesquiera que sean los medios empleados, los pies no se queman, y cuando el fuego es tomado en la boca la lengua no se ampolla.

La práctica de los Pueblo de golpearse con látigos tampoco se hace con propósito de tortura. El látigo no es sangriento. No hay glorificación en tales excesos, como ocurre entre los indios Llanura; un muchacho Zuñi castigado en la adolescencia o antes, en la iniciación tribal, puede llorar y aun clamar por su madre cuando es golpeado por los dioses enmascarados en la iniciación. Los adultos repudian con pena la idea de que los castigos puedan sacar ronchas. El castigo es "para apartar los malos acontecimientos", esto es, se trata de un confiado rito de exorcismo. El hecho de que sea el mismo acto que se emplea en otras partes para la autotortura no tiene influencia sobre el uso que se hace de él en la cultura a la que nos referimos.

Si el éxtasis no es buscado mediante el ayuno, o mediante la tortura, o mediante drogas o alcohol, o bajo la apariencia de la visión, tampoco es producido por la danza. Quizá nadie en Norteamérica invierta en la danza más tiempo que los Pueblo del sudoeste. Pero su objeto en ella nunca es alcanzar el autoolvido. Es por el frenesí de la danza que el culto griego de Dionisos era más practicado; y lo mismo se repite una y otra vez en Norteamérica. La Danza de la Sombra de los indígenas, que recorrió el país en 1870, fue una danza en ronda, bailada monótonamente hasta que los bailarines, agotados, caían uno tras otro rígidamente al suelo. Mientras permanecían así tenían visiones de liberación de los blancos y entretanto la danza continuaba y otros caían. Era costumbre

en la mayoría de las docenas de tribus en que se practicaba, efectuar la danza cada domingo. Había otras danzas más antiguas que eran totalmente dionisíacas. Las tribus del norte de México bailaban, echando espuma por la boca, junto al altar. Las danzas de los hechiceros de California requerían un estado cataléptico. Los Maidu acostumbraban sostener torneos en los que era vencedor el que bailaba más que los demás, esto es, el que no sucumbía a las sugestiones hipnóticas de la danza. En la costa noroeste se considera a todo el ceremonial de invierno como adecuado para domesticar al hombre enfurecido y poseído por los espíritus. Los iniciados desempeñan su papel con el frenesí que de ellos se espera. Bailan como hechiceros siberianos, trabados por cuatro cuerdas tendidas en las cuatro direcciones, de modo que se pueda comprobar si se dañan a sí mismos o a otros.

Ningún indicio de esto hay en todas las ocasiones danzantes de los Zuñi. La danza, como su poesía ritual, es una compulsión monótona de fuerzas naturales por la reiteración. El incansable batir de sus pies reúne la niebla en el cielo y la acumula en las apiladas nubes de lluvia. Arranca la lluvia sobre la tierra. De ningún modo están empeñados en una experiencia de éxtasis sino en una tan plena identificación con la naturaleza que las fuerzas naturales se ponen al servicio de sus propósitos. Este empeño dicta la forma y el espíritu de las danzas de los Pueblo. Nada hay de salvaje en ellas. Lo que les da eficiencia es la fuerza acumulativa del ritmo, la perfección de cuarenta hombres que se mueven como uno.

Nadie ha descrito más precisamente esta cualidad de la danza de los Pueblo que D. H. Lawrence: "Todos los hombres cantan al unísono mientras se mueven con suavidad, con pesados pasos de ave que son el conjunto de la danza, con los cuerpos inclinados un poco hacia adelante, los hombros y las cabezas abandonadas y pesadas; fuertes los pies aunque suaves; los hombres pisotean la danza hacia el centro de la tierra. Los tambores recogen el golpe de la pulsación cardíaca y durante horas y horas se prosigue así". A veces bailan sobre el trigo que brota de la tierra, a veces llaman a los animales domésticos mediante el golpeteo de sus pies; otras, se imponen a las blancas nubes cúmulus apiladas bajo el cielo en una tarde desierta. La sola presencia de nubes, concedan o

no la lluvia, es una bendición de lo sobrenatural para la danza, un signo de que su rito ha sido aceptado. Si la lluvia llega, es signo y confirmación del poder de su danza. Es la respuesta. Bailan en el fuerte aguacero del sudoeste, con sus plumas húmedas y pesadas, sus faldas recamadas y sus mantas empapadas. Pero han sido favorecidos por los dioses. Los payasos se divierten en el fango, arrastran su cuerpo en los charcos y bogan en la tierra semilíquida. Es el reconocimiento de que sus pies logran en la danza la compulsión de fuerzas naturales sobre las nubes tormentosas y de que han tenido el poder de traer la lluvia.

Aun allí donde los Pueblo comparten con sus vecinos próximos modelos de danza cuyas formas mismas son instintos con sentido dionisíaco, ellas son usadas por los Pueblo con completa sobriedad. Los Cora del norte de México tienen, como muchas otras tribus de esa parte del país, una danza en remolino; la culminación de esta danza se produce cuando el bailarín alcanza la mayor velocidad y vértigo. En cualquier otra ocasión es esto un sacrilegio. Pero los más altos valores dionisíacos están hechos de tales cosas. En su furia, el altar es destruido, pisoteado en la arena. Al final, el bailarín cae sobre el altar destrozado.

En la serie de danzas de la kiva subterránea —la Danza Hopi de la Culebra—, bailan también sobre el altar. Pero aquí no hay frenesí. Está prescrita como un movimiento de carretel de Virginia. Una de las más comunes maneras de danza formal entre los Pueblo consiste en la alternancia de dos grupos danzantes, que en cada equipo varían un tema similar, apareciendo desde lados opuestos del espacio de la danza. Finalmente, para el último movimiento los dos aparecen simultáneamente desde ambas direcciones. En esta Danza de la Culebra en la kiva, la Sociedad de los danzantes del Antílope se enfrenta con la de los danzantes de la Culebra. En el primer paso el sacerdote Antílope baila agachándose en torno del altar y se retira. El sacerdote de la Culebra hace lo mismo. En el segundo paso el Antílope recibe una parra en su boca y baila ante los iniciados, arrastrándose sobre las rodillas. Se retira. El Culebra le sigue, recibiendo una víbora de cascabel viva en su boca, de la misma manera, y la arrastra sobre las rodillas de los iniciados. En el úl-

timo movimiento, Antílope y Culebra salen juntos, todavía en la posición agachada, y bailan, no en torno del altar, sino sobre él; la danza termina. Es una sucesión ceremoniosa de movimientos como una danza Morris y se baila con sobriedad completa.

La danza con serpiente no es entre los Hopi un cortejo de lo terrible y peligroso. Es corriente en nuestra civilización el horror de las serpientes y no comprendemos la danza de la Culebra. Fácilmente atribuimos a los bailarines las emociones que a nuestra vez experimentaríamos en caso tal. Pero las serpientes no son habitualmente consideradas con horror por los indígenas americanos. Con frecuencia son reverenciadas, y ocasionalmente su santidad las hace peligrosas como lo puede ser toda cosa sagrada o *manitou*. No siente, como nosotros, repugnancia ante las serpientes, puesto que no son especialmente temidas por sus ataques. Hay relatos populares indígenas que terminan: "y esto es porque la serpiente cascabel no es peligrosa". Los hábitos de la serpiente cascabel hacen que sea fácilmente sojuzgable y los indígenas rápidamente le hacen frente. Lo que los bailarines sienten ante la serpiente en la Danza de la Culebra no es pavor profano o repulsión; tienen el sentimiento propio de miembros de un culto ante su patrono animal. Más aún, se ha comprobado repetidas veces que los sacos de veneno de las serpientes de cascabel son separados antes de la danza. Son machacados o pinchados, y cuando las serpientes son puestas en libertad después de la danza, los sacos aumentan de nuevo y se llenan de veneno como antes. Pero en el período de la danza las serpientes están inermes. Por eso el estado espiritual de los bailarines Hopi no es dionisíaco ni en su aspecto secular ni en su aspecto sobrenatural. Es un excelente ejemplo del hecho de que la misma conducta objetiva pueda ser, de acuerdo con ideas inculcadas, o una actitud dionisíaca a manera de experiencia peligrosa y repulsiva, o una ceremonia cuerda y formal.

Ya se trate del uso de drogas, del alcohol, del ayuno, de la tortura o de la danza, entre los Pueblo no son buscadas o toleradas experiencias que estén fuera de las posibilidades ordinarias. Los Pueblo no practican experiencias violentas de ese tipo. En el amor de la modera-

ción a que está entregada su civilización no hay lugar para ellas. Por eso no tienen hechiceros.
La hechicería es una de las instituciones humanas
más difundidas. El hechicero es el practicante religioso
que con alguna suerte de experiencia personal es reconocido como sobrenatural en su tribu, como que obtiene su
poder directamente de los dioses. Es, a menudo, como
Casandra y otros de los que hablaban en su lengua, una
persona cuya inestabilidad la ha señalado para su profesión. En Norteamérica los hechiceros son característicamente quienes tienen la experiencia de la visión. El sacerdote, por otra parte, es el depositario del ritual, el administrador de las actividades del culto. Los Pueblo no
tienen hechiceros; tienen sacerdotes solamente.

El sacerdote Zuñi mantiene su posición en mérito a
razones de parentesco o porque ha comprado su derecho
de varios órdenes de una sociedad, o porque ha sido elegido por los sacerdotes mayores para servirles durante
un año como personificador de los sacerdotes Kachina.
En todo caso, se ha calificado por el estudio de gran cantidad de ritos, de gestos y de palabras. Toda su autoridad
deriva del oficio que tiene, del ritual que administra. Debe poseer una locución perfecta, y es responsable de la
corrección tradicional de cada una de las complicadas
ceremonias que ejecuta. La frase Zuñi para una persona
con poder es: "uno que sabe cómo". Hay personas que
"saben cómo" en los cultos más sagrados, en la carrera,
en el juego y en la curación. En otras palabras, han adquirido su poder verbalmente de fuentes tradicionales. No
han de pretender que les sea permitido acudir al poder
de su religión como sanción de algún acto de su propia
iniciativa. Ni pueden siquiera encarar lo sobrenatural fuera de la cohesión del grupo y en intervalos establecidos.
Cada plegaria, cada acto del culto, es ejecutado en una
estación autorizada y universalmente conocida, y de la
manera tradicional. El acto religioso más individual entre
los Zuñi es la plantación de estacas de plegaria, estas
ofrendas delicadamente modeladas para los dioses, semienterradas en lugares sagrados y que llevan su plegaria
específica a lo sobrenatural. Pero aun las estacas de plegaria no pueden ser ofrecidas más que por iniciativa de
los sacerdotes supremos. Uno de los relatos populares
cuenta de ese sacerdote mayor de los Zuñi que hizo esta-

cas de plegaria y salió para enterrarlas. No fue en el tiempo de la luna, cuando las estacas de plegaria son plantadas por los miembros de las sociedades de medicina, y por eso el pueblo dijo: "¿Por qué planta el sacerdote mayor estacas de plegaria? Ha de estar conjurando". En realidad estaba empleando su poder para una venganza privada. Si el más personal de todos los actos religiosos no puede ser ejecutado ni por iniciativa del sacerdote mayor, muchos actos formales están doblemente custodiados con sanciones públicas. Nadie habrá de asombrarse porque un individuo vaya a orar.

Los Pueblo, en su institución del sacerdote, y el resto de los aborígenes de América en su institución del hechicero, seleccionan y reverencian dos tipos opuestos de personalidad. Los indios Llanura dan cabida en todas sus instituciones al hombre confiado que fácilmente pueda asumir autoridad. Se le considera por encima de todos los otros. Las innovaciones que el indígena Cuervo trae de regreso de su misión pueden ser infinitesimales. Esto no está en juego. Cada monje budista y cada místico cristiano de la Edad Media veía en su misión lo que sus hermanos habían visto antes. Pero ellos y el Cuervo aborigen se atribuían poder o santidad fundados en la autoridad de su experiencia personal. El indígena retornaba a su pueblo con la fuerza de la visión, y la tribu mantenía como privilegio sagrado las instrucciones que había recibido. Al curar, cada hombre conocía su propio poder individual y nada pedía de cualquier otro adepto. Este dogma fue modificado en la práctica, pues el hombre modifica la tradición aun en las instituciones que se aventuran a ostentarla. Pero los dogmas de su religión daban garantía cultural para un grado pasmoso de autoconfianza y de autoridad personal.

Esta confianza en sí mismo y la iniciativa personal de los Llanura no eran expresadas solamente en la hechicería, sino en su entusiasmo apasionado por la guerra de guerrillas a que se entregaban. Sus partidas de guerra eran a menudo fuerzas de menos de una docena de personas; el individuo actuaba solo en sus empresas simples de un modo totalmente opuesto a la rígida disciplina y a la subordinación propias de la guerra moderna. Su guerra era un juego en el que cada individuo acumulaba méritos. Estos méritos eran por haber soltado un caballo

robado o por haber alcanzado un enemigo, o por haber arrancado a uno su cuero cabelludo. El individuo, habitualmente por la audacia personal, adquiría tantos como podía y los utilizaba para incorporarse a sociedades, para dar fiestas, calificándose como jefe. El indio Llanura que carecía de iniciativa y de habilidad para actuar solo, no era admitido en su sociedad. El testimonio de algunos exploradores, el surgimiento de individuos sobresalientes en sus conflictos con los blancos, el contraste con los Pueblo, todo eso muestra cómo sus instituciones alimentaban la personalidad, casi en el sentido nietzscheano del superhombre. Veían la vida como el drama del individuo que asciende por los grados de las sociedades humanas, mediante la adquisición de poder sobrenatural, mediante fiestas y victorias. La iniciativa era siempre suya. Sus hazañas le eran atribuidas a él solamente, y tenía la prerrogativa de vanagloriarse de ellas en ocasiones rituales, y emplearlas en todo caso a fin de ensanchar sus ambiciones personales.

El hombre ideal de los Pueblo pertenece a otro orden. La autoridad personal es quizás el rasgo más vigorosamente desdeñado entre los Zuñi. "Un hombre ansioso de poder o conocimiento, que desea ser, como dicen despectivamente, jefe de su pueblo, sólo recibe censura y será gustosamente perseguido por hechicería", y a menudo lo ha sido. La autoridad individual en las maneras es una responsabilidad entre los Zuñi, y la hechicería es el cargo fácil contra el hombre que la tiene. Es suspendido por los pulgares hasta que "confiesa". Es todo lo que los Zuñi pueden hacer con un hombre de fuerte personalidad. El hombre ideal entre los Zuñi es una persona de dignidad y afabilidad que nunca ha tratado de mandar y que nunca ha provocado comentarios de parte de sus vecinos. En caso de conflicto, aunque todo el derecho esté de su parte, lo tendrá en su contra. Aun en torneos como las marchas a pie, si un hombre triunfa con frecuencia, se lo excluye de las carreras. Están interesados en un juego en el cual muchos puedan actuar sin riesgos, y un corredor sobresaliente echa a perder el juego; por eso no lo quieren.

El hombre bueno tiene, según palabras del doctor Bunzel, "palabra agradable, disposición condescendiente y corazón generoso". El mayor elogio al descubrir un ciu-

dadano impecable dice: "Es un hombre finamente cortés. Nunca oye nadie nada acerca de él. Nunca perturba. Pertenece al clan de la insignia y a la kiva de Muhcokwe, y siempre baila las danzas del verano". Podría "contar mucho", como dicen, esto es, siempre podría entretener el ocio de la gente y sin deficiencia podría colaborar fácilmente con otros en el campo o en el ritual, sin jamás hacerse sospechoso de arrogancia o de emoción fuerte.

Evita tener un oficio. Puede tener uno, pero no lo busca. Cuando los oficios de la kiva deben ser cumplidos, la escotilla permanece cerrada y todos los hombres están aprisionados hasta que las excusas de alguno han sido deshechas. El relato popular se refiere siempre a hombres buenos sin voluntad de tomar oficio, aunque siempre lo toman. Todo hombre ha de evitar la apariencia de la jefatura. Aunque una persona elegida haya sido destacada e iniciada en el oficio, no recibe autoridad en el sentido que la palabra tiene para nosotros. Su puesto no lleva consigo la sanción para acciones importantes. El concejo de los Zuñi está compuesto por los sacerdotes mayores, y los sacerdotes no tienen jurisdicción en caso de conflicto o violencia. Son hombres sagrados y no han de hallarse en presencia de querellas. Solamente los jefes de la guerra tienen en alguna medida autoridad ejecutiva, no tanto en la guerra sino como poder de policía en tiempos de paz. Proclaman la llegada de la caza del conejo, o de las danzas; convocan a los sacerdotes y cooperan con las sociedades de medicina. El crimen que deben tradicionalmente enfrentar es la brujería. Otro crimen, el de revelar a los muchachos no iniciados el secreto de los Kachinas, es castigado por los mismos dioses enmascarados, convocados por el jefe del culto Kachina. No hay otros crímenes. El robo ocurre raras veces y es asunto privado. El adulterio no es crimen y el daño que surge de tal acto es fácilmente reparado mediante arreglos matrimoniales. El homicidio, en el único caso que se recuerda, fue rápidamente arreglado mediante indemnización entre las dos familias.

Por eso, los sacerdotes del alto concejo no son perturbados. Ellos administran los aspectos principales del ceremonial del calendario. El desarrollo afortunado de sus planes podría ser obstruido en todo momento por la falta de cooperación de un sacerdote menor. Solamente habrá

de enfadarse, rehusándose por ejemplo a levantar su altar o a proporcionar su máscara sacerdotal Kachina. El concejo sacerdotal solamente puede esperar y definir el ceremonial. Pero todos prestan su colaboración, y no aparecen signos de autoridad.

La falta de ejercicio personal de la autoridad es tan característica de las situaciones domésticas como de las religiosas. El mantenimiento del hogar matrilineal y matrilocal, naturalmente, hace necesaria una disposición de la autoridad distinta de esa con que estamos familiarizados. Pero las sociedades matrilineales habitualmente no cuentan con una persona masculina de autoridad en el hogar; ni lo es el padre. El hermano de la madre, como jefe masculino del hogar matrilineal, es jefe y cabeza responsable. Pero los Zuñi no reconocen ninguna autoridad válida en el hermano de la madre, y ciertamente tampoco en el padre. Ninguno de ellos somete a disciplina a los hijos de su hogar. Los chicos son mimados por los hombres. Los llevan cuando están indispuestos y los tienen durante las noches en sus faldas. Pero no los dirigen. La virtud de la cooperación mantiene la vida doméstica como la vida religiosa, y no surgen situaciones que necesiten ser tratadas drásticamente. ¿Cuáles podrían serlo? El matrimonio es en otras culturas la ocasión casi universal en que se ejerce alguna autoridad. Pero entre los Pueblo está ordenado con poca formalidad. El matrimonio en todas partes del mundo importa derecho de propiedad y cambio económico, y en todos los casos tienen prerrogativas los mayores. Pero en el matrimonio entre los Zuñi no hay circunstancias que interesen a los mayores. La escasa importancia atribuida a los bienes entre los Pueblo, hace que sólo sea algo accidental eso que en otras partes aparece como difícil situación del matrimonio; pues lo mismo habrá de ocurrir en una docena de otros asuntos, en todos los que según otras formas culturales envuelven investiduras de propiedad de grupo para el hombre joven. Los Zuñi simplemente eliminan tales ocasiones.

Todas las disposiciones obran en contra de la posibilidad de que el niño sufra de un complejo de Edipo. Malinowski ha señalado que entre los Trobriands la estructura de la sociedad da al tío esa autoridad que en nuestra cultura está unida al padre. Entre los Zuñi los tíos no ejercen autoridad. No se toleran las ocasiones que reclama-

rían su ejercicio. El niño crece sin los resentimientos y sin los compensatorios ensueños diurnos de la ambición que tienen sus raíces en la situación familiar. Cuando el niño se hace adulto, no tiene motivos que le conduzcan a imaginar situaciones en las que la autoridad sea destacada.

Por eso la iniciación de los muchachos es un extraño acontecimiento entre los Zuñi, esto es, extraño en relación a lo que es práctica constante en el mundo. Pues la iniciación de los muchachos es muy a menudo un no inhibido ejercicio de sus prerrogativas por quienes tienen autoridad; es una novatada preparada por aquellos que están en el poder para los que ahora han de ser incorporados al estatuto tribal. Estos ritos ocurren en las mismas formas en Africa, en la América del Sur y en Australia. En el Africa del Sur los muchachos son agrupados por hombres con largas estacas que usan libremente en todas las ocasiones. Deben correr bajo chubascos. Deben disponerse a soportarlos y soportar burlas. Deben dormir desnudos sin mantas en los meses más fríos del año, con sus cabezas, y no sus pies, dirigidas hacia el fuego. No pueden untar el suelo para evitar los gusanos blancos que les muerden por la noche. A los primeros signos del amanecer deben ir al charco y permanecer sumergidos en el agua fría hasta que el sol aparece. No pueden beber una gota de agua durante los tres meses del campamento de la iniciación; son nutridos con alimentos desagradables. En compensación, se les enseñan fórmulas ininteligibles con grandes muestras de importancia y palabras esotéricas.

En las tribus indígenas americanas no se dedica habitualmente tanto tiempo a la iniciación de los muchachos, pero las ideas son a menudo las mismas. Los Apaches, con quienes los Zuñi tienen muchas relaciones, dicen que castigar a un muchacho es como castigar a un potro joven. Lo obligan a hacer agujeros en el hielo y a bañarse, a correr con agua en la boca; lo humillan con sus pruebas en partidas de guerra, y generalmente lo intimidan. Los indios de California meridional lo cubren de hormigas picadoras.

Pero entre los Zuñi la iniciación de un muchacho nunca es en modo alguno una ordalía. Se considera que el rito se torna muy valioso si el niño llora aun bajo los

suaves golpes que recibe. El niño es acompañado a cada paso por su padre ceremonial y recibe los golpes, ya sea abrazado a la espalda del hombre viejo o arrodillado entre sus piernas. Su padrino acompañante, más que arrojar violentamente al niño, le da amparo, a diferencia de lo que ocurre con el muchacho sudafricano. Y la iniciación final termina cuando el muchacho mismo toma el látigo de yuca y castiga al Kachina como éste lo ha castigado. La iniciación no carga sobre los niños la lastimosa voluntad de poder de los adultos. Es un rito de exorcismo y purificación. Hace meritorios a los niños dándoles un estatuto dentro del grupo. El castigo es un acto que ellos han visto a sus mayores buscar toda su vida como una bendición y una cura. Es un espaldarazo en el mundo sobrenatural.

La falta de oportunidades para el ejercicio de la autoridad, tanto en las situaciones religiosas como en las domésticas, está ligada a otro rasgo fundamental: la insistencia en la inmersión del individuo en el grupo. Entre los Zuñi la responsabilidad y el poder están siempre distribuidos y el grupo es la unidad funcional. El camino consagrado para acercarse a lo sobrenatural es el ritual del grupo. El modo aceptado de asegurar la subsistencia de la familia, es la sociedad doméstica. El individuo no es autónomo ni en la religión ni en la economía. En la religión, un hombre que está ansioso por su cosecha no ofrecerá plegarias para que una lluvia la salve; baila en las danzas de la lluvia estival. Un hombre no reza por el restablecimiento de su hijo enfermo; trae orden de los doctores de la Gran Sociedad del Fuego para curarlo. Estas plegarias individuales que son admitidas en la plantación personal de estacas de plegaria, en el lavado de cabeza de la pureza ceremonial, en el llamado de los hombres de la medicina o del padre ceremonial, tienen validez solamente porque son partes necesarias de un todo más grande, del ritual del grupo a que pertenecen. No pueden ser separados de él y aun tener poder, como una palabra no puede ser separada de las largas fórmulas mágicas y conservar por sí misma la eficacia de la plegaria perfecta.

La sanción para todos los actos procede de la estructura formal, no del individuo. Un sacerdote jefe puede plantar estacas de plegaria solamente como sacerdote jefe y eso sólo en los momentos en que se sabe que actúa

oficialmente. Un médico cura porque es miembro del culto de los médicos. El ser miembro de tal culto no solamente acentúa los poderes de quienes los tienen, como es el caso en los Llanura, sino que es la única fuente de sus poderes. Aun la matanza entre los Navajo es juzgada del mismo modo. Un relato popular cuenta una historia de consumada perfidia. Un rico Navajo y su esposa fueron a traficar a un hogar Zuñi y los hombres lo mataron por su turquesa. "Pero no tenían el poder del cuero cabelludo", es decir, no asociaban el culto de la guerra, el que les habría dado razón para perpetrar el acto. De acuerdo con el pensamiento Zuñi hay sanción institucional aun para este acto y sólo condenan el acto que no disfruta de su garantía institucional.

Por eso la gente Zuñi es devota de las formas constituidas de su sociedad, sumergen en ellas la personalidad. No piensan en el oficio y en la posesión de envoltorios sacerdotales como pasos en el avance de la ambición. Un hombre, cuando lo pueda, se hace él mismo una máscara para aumentar el número de cosas "para vivir por ellas" en su hogar, y el número de máscaras que su kiva exige. Toma la participación que le corresponde en los ritos del calendario y con grandes gastos construye una nueva casa para sostener las personificaciones sacerdotales Kachina en Shalako, pero lo hace con un grado de anonimato y falta de referencia personal que es difícil encontrar en otras culturas. Toda la orientación de su actividad personal nos es extraña.

Exactamente como en la religión los actos y motivos del individuo están singularmente desprovistos de referencia personal, así también sucede en la vida económica. La unidad económica es, como hemos visto, un grupo muy inestable de hombres. El núcleo del hogar, el grupo permanente, es un grupo de parentesco de mujeres, pero las mujeres no son las únicas que desempeñan función importante en las grandes empresas económicas como la agricultura y el pastoreo, incluso el trabajo de turquesas. Y los hombres que son necesarios en las ocupaciones fundamentales son un grupo mudable, vagamente unido. Los esposos de las hijas del hogar retornarán a sus hogares maternales después de una tormenta doméstica y no tendrán en adelante responsabilidad por la alimentación o por dar casa a los hijos que abandonan. Están además en el

hogar los parientes de mezclada sangre masculina del grupo de parentesco femenino: los solteros, los viudos, los divorciados, los que esperan el paso del desagrado temporario en los hogares de sus mujeres. Hasta el grupo mezclado, a pesar de su composición momentánea, contribuye con su trabajo a llenar el depósito común de granos, y este grano es la propiedad colectiva de las mujeres del hogar. Aun si ciertos campos recién cultivados pertenecen como propiedad privada a algunos de esos hombres, todos los hombres conjuntamente los trabajan para el depósito común, tal como lo hacen con los campos de los antepasados.

La costumbre es la misma en lo que se refiere a las casas. Los hombres las construyen y pertenecen colectivamente a las mujeres. Un hombre que deja a su mujer puede dejar abandonados la casa, a cuya construcción ha dedicado un año, y un aposento lleno de grano, producto de su trabajo en la estación de la cosecha. No piensa que tenga un derecho individual sobre lo uno y lo otro, y tampoco se considera defraudado. Acumuló su trabajo en su hogar y los resultados son una provisión de grupo; si ya no es miembro del grupo, eso es asunto suyo. Las ovejas son hoy una considerable fuente de entradas y pertenecen a los hombres individualmente. Pero son colectivamente mantenidas en rebaño por grupos de parentesco masculino; nuevas motivaciones económicas aparecen muy lentamente.

Exactamente como de acuerdo con el ideal Zuñi el hombre incorpora sus actividades a las del grupo y no reclama autoridad personal; así tampoco es violento jamás. La postura apolínea de los Zuñi en el sentido griego nunca es más clara que en su actitud cultural frente a las emociones. La moderación es la primera virtud del Zuñi, ya esté enfadado, enamorado, celoso o afligido. El tabú fundamental respecto de sus hombres santos durante los períodos de su oficio es evitar cualquier sospecha de enfado. Las controversias, ya sean ceremoniales, económicas o domésticas, son sobrellevadas con una incomparable falta de vehemencia.

Entre los Zuñi hay cada día nuevas muestras de su suavidad; un verano una familia conocida me dio una casa para habitar, y a causa de algunas complicadas circunstancias otra familia reclamaba el derecho de disponer de

la residencia. Cuando el resentimiento llegó a su colmo, Quatsia, la dueña de la casa, y su esposo, estaban conmigo en la sala mientras un hombre a quien no conocía comenzó a cortar las malezas en flor que aún no habían sido sacadas del corral. Limpiar de pasto el corral es una prerrogativa del dueño de casa, y por eso el hombre invocaba el derecho de disponer de la casa aprovechando la ocasión para señalar públicamente su pretensión. No entró en la casa ni desafió a Quatsia y a Leo, que estaban adentro, pero cortaba lentamente las malezas. Dentro estaba sentado Leo junto a la pared, masticando pacíficamente una hoja. Quatsia, en cambio, se ruborizó: "Es un insulto", me dijo. "El hombre que está allí afuera sabe que Leo sirve este año como sacerdote y no puede enfadarse. Nos avergüenza ante toda la aldea limpiando nuestro corral." Finalmente, el intruso barrió la maleza marchita, miró orgullosamente el limpio corral y se fue a su casa. Nunca se cambiaron palabras entre ellos. Para el Zuñi era un insulto múltiple, y con su trabajo de la mañana en el corral rival el pretencioso expresó suficientemente su protesta. No siguió más el asunto.

El celo marital es sobrellevado en forma similarmente suave. No consideran el adulterio con violencia. Una respuesta usual, en los Llanura, al adulterio de la esposa, es cortarle la parte carnosa de la nariz. Esto se hacía en el sudoeste por tribus no Pueblo como los Apache. Pero entre los Zuñi, la infidelidad de la esposa no es excusa para la violencia. El esposo no lo considera como violación de sus derechos. La infidelidad es normalmente un primer paso en el cambio de esposo; las instituciones permiten lograrlo con bastante facilidad, de modo que es realmente un procedimiento tolerable. No contemplan la violencia.

Las esposas son a menudo igualmente moderadas cuando saben que sus maridos son infieles. Mientras la situación no es bastante desagradable como para romper las relaciones, se la ignora. En la estación anterior a una de las visitas del doctor Bunzel a los Zuñi, uno de los maridos jóvenes del hogar en que vivía tuvo un asunto extramatrimonial que causó ruido en todo el pueblo. La familia ignoraba el asunto completamente. Por fin, el comerciante blanco, un guardián de la moral, reconvino a la mujer. La pareja se había casado hacía una docena de años y

tenía tres hijos; la mujer pertenecía a una familia importante. El comerciante insistió con gran seriedad en la necesidad de que ella diera muestras de autoridad y pusiera fin a la conducta ultrajante de su esposo. "Así, dijo la mujer, no lavaré la ropa. Pues él supo que yo sé lo que todos saben, y no ha dejado de andar con esa muchacha." El hecho era real, pero ni una palabra era dicha con exceso. No había arranques, ni recriminaciones, ni aun un reconocimiento abierto de la crisis.

Las esposas, sin embargo, pueden seguir un curso de acción que no está sancionado en el caso de los maridos abandonados. Una esposa puede caer sobre su rival y morderla públicamente. Se insultan y se golpean. Nunca se deja nada establecido y aun en los raros casos en que eso ocurre, se apaga el asunto tan rápidamente como se ha encendido. Es la única lucha a puño admitida entre los Zuñi. Si, por otra parte, una mujer permanece pacíficamente con su marido mientras él tiene amor tras amor, su familia siente encono y ejerce sobre ella presión para separarla del esposo. "Cualquiera dice que ella debe amarlo", dicen, y todos los parientes de la mujer están avergonzados. Ella desobedece las reglas fijadas.

El curso tradicional es el del divorcio. Si un hombre encuentra que no congenia con los parientes femeninos de su esposa, está libre de volver al hogar de su madre. Esto evita la intimidad doméstica con individuos que le desagradan, y así disuelve sencillamente los vínculos de parentesco con quienes les resulta difícil tratar amigablemente.

Si los Pueblo tienen instituciones que efectivamente reducen al mínimo la apariencia de una emoción violenta como los celos, aún más se proveen de actitudes apolíneas en los casos de muerte. Hay sin embargo una diferencia. Los celos, según se comprueba por lo que ocurre en muchas culturas distintas, son una de las emociones que pueden ser proscritas. Pero la aflicción no es tan fácilmente evitada. La muerte de un pariente cercano es la agresión más fuerte que trae la existencia. Amenaza la solidaridad del grupo, reclama reajustes drásticos, especialmente si el individuo muerto es un adulto, y a menudo significa soledad y dolor para los sobrevivientes.

Los Pueblo son esencialmente realistas y no niegan el dolor frente a la muerte. A diferencia de otras culturas

que estudiaremos, no conviertan el luto por un pariente cercano en un despliegue ampuloso o en una situación de terror. La tratan como una pérdida importante, pero tienen técnicas minuciosas para superarla rápidamente y con la menor violencia posible. Se destaca el empeño en hacer olvidar al doliente. Cortan un mechón del cabello del difunto y hacen una fumigación para purificar a los que se apesadumbran demasiado. Desparraman harina de maíz negra con la mano izquierda —asociada con la muerte— para "hacer su camino negro", es decir, para poner oscuridad entre ellos y su dolor. En Isleta, en la noche del cuarto día, antes de que los parientes se separen después de la muerte, el sacerdote oficiante hace un altar en el suelo, en el que pone las estacas de plegaria por el muerto, el arco y la flecha del hombre muerto, el cepillo usado para preparar el cuerpo para la sepultura y efectos de la vestimenta del fallecido. Están, además, el recipiente de agua medicinal y una canasta de alimentos a la que todos contribuyen. Sobre el piso, desde la puerta de la casa hasta el altar, traza el sacerdote un camino de harina para que el difunto entre por él. Se reúnen para alimentar al muerto por última vez y lo despiden. Uno de los sacerdotes rocía a cada uno con el contenido de la escudilla medicinal y entonces abre la puerta de la casa. El jefe habla al muerto y le pide que venga a comer. Oyen los pasos afuera y su andar a tientas por la puerta. Entra y come. Entonces el jefe rocía el camino para que se retire por él, y los sacerdotes "lo siguen hasta fuera de la aldea". Toman consigo las estacas de la plegaria del muerto, los efectos de su vestimenta y sus objetos personales, el cepillo y el recipiente con alimentos. Los llevan fuera del alcance de la vista. Vuelven corriendo, sin mirar hacia atrás, y clausuran la puerta para que no entre por ella el muerto, mediante el rayado sobre ella de una cruz con un cuchillo duro. Es el rompimiento formal con el muerto. El jefe habla a la gente diciéndole que no lo recuerde más. "Hace ahora cuatro años que ha muerto." En el ceremonial y en el folklore usan a menudo la idea de que el día se ha convertido en año y viceversa. El tiempo ha transcurrido para liberarlos del dolor. La gente se ha despedido y el duelo pasado.

Cualquiera que sea la inclinación psicológica de un pueblo, es en todo caso la muerte un hecho innegablemente inevitable, y entre los Zuñi la incapacidad apolínea de proscribir el cataclismo de la muerte de parte de los parientes más cercanos se expresa claramente en sus instituciones. Reducen en lo posible el hecho de la muerte. Los ritos funerarios son los más simples y menos dramáticos de todos los ritos que poseen. La minuciosidad que define sus ceremonias de calendario no se encuentra en presencia de la muerte. El cadáver es enterrado de una vez, y ningún sacerdote oficia.

Pero la muerte que toca de cerca a un individuo no es tan fácilmente tratada, aun entre los Zuñi. Conceptualizan esta persistencia de dolor o aflicción con la creencia de que el esposo sobreviviente está en gran peligro. Su esposa muerta puede "empujarlo atrás"; esto es, ella en su soledad puede llevarlo consigo. Ocurre exactamente lo mismo con una esposa cuyo marido ha muerto. Si el sobreviviente se apena, está muy expuesto al peligro. Por eso es tratado con todas las precauciones con que se rodea a la persona que mató. Debe aislarse durante cuatro días de la vida ordinaria; no ha de hablar ni se le ha de hablar; ha de tomar un emético cada mañana para la purificación y salir de la aldea para hacer la ofrenda de harina negra con su mano izquierda. La hace girar cuatro veces alrededor de su cabeza y la arroja de sí para "apartar el mal suceso", según dicen. Al cuarto día planta su estaca de plegaria a la muerta y le reza la única plegaria que entre los Zuñi es dirigida a un individuo, humano o sobrenatural, para que lo deje en paz y no lo arrastre consigo, y para que le conceda

> Todo lo que sea de tu buena fortuna,
> nos preserve a lo largo de un camino seguro.

Durante un año se considera que no ha pasado el peligro que se cierne sobre él. Y en ese tiempo su esposa muerta estará recelosa si se acerca a otra mujer. Cuando el año ha pasado, tiene comercio con una extraña y le hace un obsequio. Con el obsequio se va el peligro que le ha amenazado. Está de nuevo libre y toma otra esposa. Lo mismo ocurre con la mujer cuyo marido ha muerto.

En las llanuras occidentales la conducta en el luto hallábase muy distante de tal manifestación de ansiedad. Era una indulgencia dionisíaca en un dolor no inhibido.

Toda su conducta acentuaba más bien que evitaba la desesperación y el cataclismo que la muerte implica. Las mujeres se hacían incisiones en la cabeza y las piernas, y se cortaban los dedos. Largas hileras de mujeres marchaban a través del campo después de la muerte de una persona importante, con sus piernas desnudas y sangrantes. La sangre en sus cabezas y las heridas de sus piernas llegaban a formar costras que no arrancaban. Tan pronto como el cadáver era retirado para el entierro, todo lo que había en la habitación era arrojado por el suelo para que cualquiera lo levantase. No se pensaba profanar las posesiones del muerto, pero todos los objetos del hogar eran distribuidos, porque en su dolor la familia no tendría interés en cosas conservadas y que no usaría para sí. Aun la habitación era dejada y dada a otro. Nada quedaba para la viuda, con excepción de la manta que la envolvía. Los caballos favoritos del muerto eran conducidos a su tumba y matados allí mientras toda la gente se lamentaba.

También se admitía el excesivo duelo individual y se lo entendía. Después de un entierro, la viuda o una huérfana podían permanecer insistentemente junto a la tumba, lamentándose, rehusándose a comer, sin tomar en cuenta a los que trataban de convencerla de que volviese al campamento. Una mujer, especialmente, y a veces también un hombre, podía salir llorando sola por lugares peligrosos y a veces recibía visiones que le daban poder sobrenatural. En algunas tribus iban a menudo las mujeres a las tumbas y se lamentaban durante años, y en años ulteriores iban aun en tardes agradables a sentarse junto a ellas, ya sin llorar.

La naturalidad en el dolor por los hijos es especialmente característica. Lo extremo de la aflicción de los padres suele ser expresado entre los Dakota por el hecho de ir desnudos por el campo, llorando. Es la única ocasión en que tal cosa podría ocurrir. Un viejo escritor habla de su experiencia en otra tribu Llanura: "si alguien ofendiera al padre durante ese tiempo (de duelo), ciertamente seguiría su muerte, pues estando el hombre en profundo dolor, busca algo en que ejercitar su venganza y, a menudo, va inmediatamente después a la guerra para matar o ser muerto antes de continuar en un estado en el que nada es para él importante". Cortejan la muerte co-

mo los Pueblo piden ser liberados de la tremenda posibilidad de que ello ocurra.

Estas dos actitudes para con la muerte son tipos corrientes de conducta opuesta, y muchos individuos admiten la una o la otra. Los Pueblo han creado instituciones sobre la una, y los Llanura sobre la otra. Esto, naturalmente, no significa que el dolor violento y no inhibido sea sentido por todo miembro de una familia de los Llanura occidentales que ha sufrido una pérdida, o que en los Pueblo después de habérseles dicho que la olvidaran se conformen con un disgusto simple, como el que se expresa rompiendo un cepillo. Lo que es verdad es que una misma emoción encuentra una expresión dada en una cultura, y en otra, otra expresión. La mayoría de los seres humanos toman el camino que está preparado en su cultura. Si pueden tomar esta vía, están provistos de medios adecuadros de expresión; si no pueden, se encuentran siempre con los problemas de lo aberrante.

Hay otra situación de muerte, mucho más dotada de técnicas rituales en esas culturas: es la situación del hombre que ha matado a otro. Entre los Zuñi, un asesino es tratado lo mismo que se trata a un esposo sobreviviente, sólo que su retiro transcurre en la kiva ceremonial, vigilado por los sacerdotes, y el apartamiento del disgusto que experimenta es cumplido más minuciosamente. Consiste en su iniciación en la sociedad guerrera. Su retiro, como el del viudo, importa permanecer sin movimientos, sin hablar y sin que se le hable; toma eméticos y se abstiene de comer. Ese es el retiro de su iniciación en la sociedad. Todo iniciado en cualquier sociedad observa tabús análogos, y entre los Zuñi las restricciones que caen sobre uno que ha matado son consideradas como un retiro de iniciación. La liberación de las restricciones es su entrada en nuevas responsabilidades sociales, como miembro de la sociedad guerrera. Los jefes de la guerra actúan por toda la vida, y no solamente en la guerra, sino más especialmente como guardianes y emisarios en los actos ceremoniales y públicos. Son el brazo de la ley en cualquier parte en que deba hacerse una ordenanza formal. Están encargados de la casa donde los pericráneos se hallan depositados, y son especialmente eficaces en traer lluvias.

El pericráneo es en el largo y minucioso ceremonial de la danza de la guerra el símbolo del hombre que ha

sido muerto. La finalidad de la ceremonia es, a la vez, señalar la iniciación del nuevo miembro de la sociedad guerrera y convertir al pericráneo en uno de los objetos sobrenaturales que entre los Zuñi hacen llover. Ha de ser honrado por la danza y ha de ser adoptado en el *pueblo* mediante los ritos usuales de adopción. Estos ritos, en toda adopción o matrimonio, consisten esencialmente en el lavado de la cabeza del recién venido por las mujeres más viejas de la familia paterna. Así también, el pericráneo es lavado con agua limpia por las tías del asesino y adoptado en la tribu en la misma forma en que el iniciado fue adoptado por el matrimonio dentro de la familia de su novia. Las plegarias en la danza del pericráneo son más explícitas. Describen la transformación del enemigo sin valor en un fetiche sagrado y la alegría con que la gente recibe la nueva bendición.

Pues en verdad el enemigo
aunque en los desperdicios
vivió y creció a la madurez,
por virtud de las plegarias de lluvia de los sacerdotes del grano
se ha tornado válido.
En verdad el enemigo,
aunque en su vida
fue persona dada a la falsedad,
se ha hecho capaz de predecir
cómo será el mundo,
cómo serán los días...
Aunque era sin valor,
fue un ser de agua;
fue un ser de simiente;
deseando las aguas del enemigo,
deseando sus simientes,
deseando su riqueza,
ansiosamente esperarás tus días [3]
cuando con tu clara agua
has bañado al enemigo [4],
cuando en la mansión de los sacerdotes del grano llena de agua
él se habrá sentado [5],
todos los hijos del sacerdote del grano
con las secuencias del canto de los padres
danzarán ante él.

[3] De la danza del pericráneo.
[4] Rito de adopción de lavar el pericráneo.
[5] Sobre el palo del pericráneo en la plaza.

y cuando todos estos días hubieran pasado
entonces pasarás
con nosotros, tus hijos,
un buen día
un día bello
un día lleno de gran aclamación
con gran risa,
un buen día.

Así el pericráneo se convierte en un objeto sobrenatural al que se ora, y el asesino en un miembro permanente de la importante sociedad guerrera.

En las culturas dionisíacas toda la situación es tratada de manera diferente. Muy a menudo se convierte en una terrible crisis de peligro. El asesino estaba en peligro sobrenatural y, como entre los Pima, era purificado en veinte días, durante los que permanecía sentado en una pequeña cueva cavada en el suelo. Le daba alimentos su padre ceremonial con el cabo de un palo de seis pies, y se libraba de su peligro sólo al ser arrojado al río, atado de pies y manos.

En las llanuras occidentales, en cambio, la violencia no acumulaba estas contaminaciones sobrenaturales. El hombre que había matado a otro no era una persona que necesitase salvación; era un triunfador, y el más envidiado de todos los triunfadores. Toda su excitación dionisíaca concluía en la celebración de un triunfo no inhibido, un deleitarse a costa del enemigo que fuera vencido. Era una ocasión completamente gozosa. La partida guerrera que volvía, caía sobre su propio campo en un burlesco ataque por sorpresa, al amanecer; los rostros de sus componentes resplandecían de triunfo:

... tirando con sus armas y agitando los palos que llevaban los pericráneos que habían tomado. La gente estaba excitada y les daba la bienvenida con vítores y alaridos. Todo era alegría. Las mujeres entonaban cantos de victoria ... en la hilera de adelante estaban los que habían ... dado golpes maestros ... Algunos abrazaban a los exitosos guerreros. Viejos y viejas entonaban canciones en las que sus nombres eran mencionados. Los parientes de los que iban en primera fila ... mostraban su alegría haciendo donaciones a amigos y a gente pobre. Toda la multitud iba a la residencia de algún hombre valiente y adonde vivía su padre, y bailaba en su honor. Se disponían a prepararse para danzar toda la noche, y acaso a bailar dos días y dos noches.

Todos se reunían en la danza del pericráneo, que no es una ceremonia religiosa. Ningún *médico* oficiaba. De acuerdo con su carácter social, estaba a cargo de hombres-mujeres, ambiguos, que habían adoptado la vida femenina, y que eran considerados en esta tribu como casamenteros y "buena compañía". Reclamaban las danzas y llevaban los pericráneos. Hombres viejos y mujeres viejas aparecían como payasos, y algunos de ellos hasta se vestían para representar a los mismos guerreros cuyos pericráneos constituían el centro de la ceremonia.

Nadie que haya visto las dos danzas puede dudar acerca del modo en que difieren la danza del pericráneo entre los Pueblo, con sus equipos formales que alternan en el programa equilibrado ante el altar en el suelo rodeado de grandes atados de medicina guerrera, y la danza del pericráneo de los Cheyenne, con su vigor físico y su celebración del orgullo de la victoria, su imitación de los movimientos de la lucha mano a mano, su satisfacción de haber encontrado uno mismo al mejor hombre. En la danza Pueblo todo es sobriedad y acción de grupo, como cuadra a una ocasión en la que se ha levantado la amenaza latente sobre el asesino a causa de su introducción en una sociedad importante y meritoria y se ha puesto el pericráneo de un enemigo no notable como uno de los objetos sobrenaturales que traen la lluvia. En la danza en las llanuras, aunque los bailarines aparecen en grupos, cada uno de ellos es, sin embargo, un bailarín solista, que sigue su propia inspiración al expresar a través de cada movimiento de su cuerpo adiestrado la gloria del combate físico. Es todo individualismo, todo regocijo y triunfo.

La actitud apolínea de los Pueblo ante la muerte no puede proscribir la muerte de parientes ni la matanza de enemigos; lo más que puede, es convertirlas en fuentes de bendición y proporcionar medios para sobrellevarlas con la menor violencia. El homicidio, el asesinato dentro del grupo, ocurre tan pocas veces que difícilmente se recuerdan relatos a su respecto; pero si ocurre, es tratado sin dificultad mediante el pago convenido entre los grupos de parientes. El suicidio, en cambio, está completamente proscrito. A juicio de los Pueblo es un acto demasiado violento aun en sus formas más casuales. No tienen idea de lo que pueda ser. Llevados a rivalizar en relatos, cuentan los Zuñi de un hombre a quien se le oyó decir que

quería morir por una mujer hermosa. Un día fue llamado a curar a una mujer enferma y su medicina contenía la masticación de una de las plantas medicinales silvestres. A la mañana se lo encontró muerto. Eso es todo lo que pueden alcanzar respecto de la idea del acto, y no se les ocurre que pudo haberse quitado la vida. Su relato es solamente el de un hombre cuya muerte ocurrió en la forma que, según se le oyó decir, la deseaba él mismo.

La situación paralela a nuestra práctica del suicidio aparece solamente en relatos populares. Una esposa desamparada —según los relatos— ocasionalmente pide al Apache que venga en cuatro días para destruir el pueblo y a la vez a su esposo con la amante. Ella misma se limpia ritualmente y se pone su mejor vestido. En la mañana señalada sale para encontrarse con el enemigo y para ser la primera en caer sobre él. Esto, naturalmente, está dentro de nuestra categoría de suicidio, aunque ellos solamente piensan en la venganza ritual. "Naturalmente nosotros no lo haríamos" —dicen—; "ella era mala". No van más allá del hecho del encono de la mujer. Ella ha destruido las posibilidades de felicidad de sus compañeros de aldea, de la que se sintió excluida. En particular, echó a perder el nuevo placer de su esposo. El resto del relato no es realmente imaginado entre los Zuñi; está más allá de su experiencia, como el mensajero sobrenatural que ella tiene para que lleve su mensaje a los Apache. Cuanto más particularmente explicáis la práctica del suicidio a un individuo Zuñi, más cortés, sonriente, incrédulo se torna. Son muy extrañas las cosas que hacen los blancos. Y ésta es con mucho la más ridícula de todas.

Los indígenas Llanura, por su parte, se preocupan con la idea del suicidio mucho más que nosotros. En muchas de las tribus el hombre a quien nada le resultaba muy atractivo, podía hacer una promesa de suicidio por un año. Llevaba una enseña especial, una estola de piel de ante de unos dos metros y medio de largo. En el extremo donde se arrastraba atrás por el suelo tenía una larga abertura, y el promitente, en cuanto hacía su promesa, se colocaba al frente de la guerra de guerrillas y se exponía a través de la cortadura de su envoltura emblemática. No podía retroceder. Debía avanzar, pues su ubicación naturalmente no trababa su movimiento. Pero si sus compañeros retrocedían, debía él permanecer en su posición

avanzada. Si moría, moría en medio de empresas en las que se deleitaba. Si sobrevivía un año, ganaba por su cortejo a la muerte toda suerte de reconocimientos que eran caros a los Llanura. Al final de su vida, cuando grandes hombres referían públicamente sus hazañas en constantes encuentros audaces conocidos, podía él mencionar sus proezas y el año de su promesa. Podía usar los méritos adquiridos para incorporarse a sociedades y convertirse en jefe. Aun una persona no desesperada en modo alguno de su vida, podía estar tan tentada por los honores adquiridos de esta manera, que llegaría a formular tal promesa. O una sociedad podía tratar de comprometer a un miembro mal dispuesto. La promesa del guerrero no era en modo alguno la única manera en que se conocía el suicidio en los Llanura. No era un acto común entre ellos, como lo es en algunas regiones primitivas, pero se repetían relatos de suicidio por amor. Comprendían plenamente el gesto violento de arrojar la propia vida.

Existe otro modo según el cual el ideal apolíneo se expresa en las instituciones Pueblo: no elaboran culturalmente temas de terror y peligros. Nada tienen de la voluntad dionisíaca de crear situaciones de contaminación y miedo. Tal predisposición es muy común en el luto en todo el mundo: el entierro es una orgía de terror, no de aflicción. En tribus australianas los más cercanos de los parientes caían sobre la cabeza del muerto y la molían en pedazos para que no los turbara. Quebraban los huesos de las piernas para que no los persiguieran apariciones. En Isleta, en cambio, rompen un cepillo, no los huesos del cadáver. Los Navajo, la gente más cercana a los Pueblo, queman la vivienda y todo lo que hay en ella al momento de la muerte. Nada de lo que el muerto ha tenido puede casualmente pasar a otro. Está contaminado. Entre los Pueblo, solamente su arco, su flecha, su mili —el fetiche del médico— y una espiga perfecta de grano son enterrados con el muerto, y el mili es primero despojado de todas sus plumas de macagua. No tiran nada. En todas sus instituciones mortuorias los Pueblo simbolizan el fin de la vida del hombre, no las precauciones contra la contaminación de su cadáver o el recelo y la venganza de su espectro.

Todas las crisis de la vida son tratadas en algunas civilizaciones como situaciones de terror. El nacimiento,

la aparición de la pubertad, el matrimonio y la muerte, son ocasiones reiteradas constantemente para tal conducta. Lo mismo que en el luto no expresan los Pueblo terror por la muerte, tampoco lo hacen en las otras ocasiones. Su conducta frente a la menstruación es especialmente llamativa porque todas las tribus que los rodean tienen en cada campamento pequeños refugios para la mujer menstrual. Habitualmente ésta debe cocinar para sí, usar su propio equipo de vasijas, aislarse completamente. Hasta en la vida doméstica su contacto es corruptor, y si toca los utensilios del cazador destruye su utilidad. Los Pueblo no solamente no tienen chozas menstruales, sino que no rodean de precauciones a las mujeres en esa época. Los períodos menstruales no crean diferencias en la vida de una mujer.

La gran situación de temor en las tribus circundantes es su institución de la hechicería. La hechicería es una etiqueta habitualmente empleada para describir prácticas africanas y melanesias, pero el temor, la sospecha, el antagonismo al médico difícilmente dominado en Norteamérica y que se extiende desde Alaska a través de la población Shoshoneana de la Gran Cuenca, hasta los Pima del sudoeste y que está vastamente vinculada con la Sociedad Midewiwin al este, es totalmente característico de la hechicería. Toda sociedad dionisíaca valoriza el poder sobrenatural, no solamente porque es fuerte, sino porque es peligroso. El impulso común de acumular experiencias peligrosas tiene curso libre en la actitud tribal hacia el médico. Tiene poder para agredir más particularmente de lo que tiene poder para ayudar. La actitud de ellos a su respecto está compuesta de miedo, de odio y de sospecha. Su muerte no ha de ser vengada, y si fracasa en sus curaciones y se llega a sospechar de él, habitualmente la gente lo mata.

Los Mojave, una tribu no Pueblo del sudoeste, llevaba su actitud más lejos aún. "Es de la naturaleza de los médicos matar a la gente del mismo modo que es de la naturaleza de los halcones matar pequeños pájaros para vivir", dicen. Todos aquellos a quienes mató un médico están bajo su dominio en la otra vida. Constituyen su bando. Naturalmente, estaba en su interés el tener una compañía numerosa, rica. Un médico diría muy abiertamente: "No voy a morir aún. Todavía no tengo lista una patrulla bas-

tante grande". Con un poco más de tiempo tendrá a sus órdenes una compañía de la que estará orgulloso. Tenderá un palo a un hombre como distintivo y dirá: "¿No sabes que he matado a tu padre?". Esto no quiere decir que usase veneno o que hubiera matado al padre del joven con un cuchillo. Trátase de un asesinato sobrenatural, una situación de reprobación y terror, abierta y declarada.

Imposible resulta imaginar tal estado de cosas entre los Zuñi. Sus sacerdotes no son objeto de odio velado ni de sospechas. No encarnan el doble aspecto, característicamente dionisiaco, del poder sobrenatural, de modo que a la vez deban ser portadores de la muerte y salvadores de la enfermedad. Aun las ideas de brujería que están omnipresentes entre los Pueblo de hoy, no constituyen una situación genuina de hechicería porque están llenas de detalles europeos. La brujería no es entre los Zuñi un ejercicio de la voluntad de poder sobrenatural de un hombre audaz. Dudo de que alguno tenga técnicas específicas de brujería de las que haga uso práctico. Todas sus descripciones de la conducta concerniente a la brujería son del folklore; como la lechuza lo hace con sus ojos, el brujo sustituye los de su cabeza después de haber puesto los propios en un nicho en la pared. No son los detalles horripilantes de la malignidad realmente practicada y que son característicos de otras zonas. La brujería entre los Pueblo, como muchas otras de sus situaciones, es un complejo de ansiedad. Vagamente sospecha el uno del otro, y si un hombre es suficientemente antipático, seguramente le será atribuida brujería. No habrá referencias a brujería en una muerte ordinaria. Solamente en tiempo de epidemia persiguen a los brujos, cuando la ansiedad general toma esta forma de expresión. El poder de sus hombres sagrados no les provoca un terror oscurecedor.

Por eso, entre los Pueblo no hay incitación al exceso en forma alguna, ni tolerancia de la violencia, ni indulgencia en el ejercicio de la autoridad, o deleite en situación alguna en la que el individuo esté solo. No existe ninguna de las situaciones que el dionisiaco considera meritorias. No obstante, tienen una religión de fecundidad, y por definición consideramos los cultos de fecundidad como dionisiacos. Dionisos era el dios de la fertilidad, y en la mayor parte del mundo no tenemos razón para separar los dos rasgos: la búsqueda del exceso y el culto del poder procreador se combinan reiteradamente en las más distintas partes del globo. El modo en que los pueblos apolíneos cumplen el mismo culto de fertilidad hace doblemente vívidos los principios básicos de su existencia.

La gran mayoría de sus ceremonias de fertilidad no hacen uso del simbolismo sexual. La lluvia es provocada por la repetición monótona de la danza que ejerce coerción sobre las nubes en el cielo. La productividad del campo sembrado se asegura enterrando en él objetos que adquirieron poder por haber estado colocados en los altares o por haber sido empleados por personificaciones sobrenaturales. El simbolismo sexual es mucho más evidente en los Hopi que entre los Zuñi. Entre los Hopi es hábito ceremonial común el empleo de pequeños cilindros negros asociados con pequeños círculos rojos o discos. Los cilindros son símbolos masculinos y los círculos femeninos. Se les ata juntos y se les arroja en la fuente sagrada.

En la ceremonia de la Sociedad de la Flauta llega un muchacho con dos muchachas para traer lluvia, y anticipadamente se da al muchacho un cilindro y a cada muchacha un círculo rojo. El último día de la ceremonia, y asistidos por ciertos sacerdotes, llevan estos objetos a las fuentes sagradas y los untan con el fango fértil extraído del piso de la fuente. Luego sale la procesión de regreso hacia la aldea. Cuatro cuadros de tierra, como los empleados para los altares, se hacen a lo largo del camino de retorno, y los muchachos siguen adelante conduciendo el resto y arrojando, el varón su cilindro, las mujeres sus círculos, por turno, sobre cada uno de los cuadros en el suelo. Finalmente son depositados en la urna de la danza en la plaza. Es una ejecución decorosa y tranquila, formal y que no muestra emoción alguna.

Esta clase de simbolismo sexual en las ceremonias es constantemente empleada entre los Hopi. Es especialmente popular en las danzas de sociedades de mujeres [los Zuñi, por su parte, no tienen sociedades de mujeres]. En una de esas ceremonias, mientras las muchachas bailan en círculo, aparecen cuatro vírgenes vestidas de hombre. Dos de ellas representan arqueros y dos representan lanceros. Los arqueros tienen sendos paquetes de hojas de parra, y un arco y una flecha, y avanzan tirando sus flechas en los paquetes de hojas. Los lanceros tienen

cada uno un palo largo y un círculo, y arrojan la lanza en el aro rodante. Cuando llegan al círculo de la danza arrojan sus palos y aros sobre los que bailan dentro de él. Más tarde arrojan pequeñas pelotas de harina de maíz humedecida desde el centro del grupo de bailarinas a los espectadores, que las arrebatan para guardarlas. El simbolismo es sexual, y el objeto es la fertilidad, pero la conducta está en el polo opuesto al culto de Dionisos.

Entre los Zuñi no ha prosperado esta clase de simbolismo. Tienen carreras ceremoniales que, como en todas partes entre los Pueblo, corren para lograr la fertilidad. Una de ellas es entre hombres y mujeres; los hombres en uno de los extremos de la línea con sus palos, las mujeres en el otro extremo con sus aros, que arrojan con sus pies como los hombres lo hacen con sus palos. A veces las mujeres corren estas carreras con los payasos enmascarados. En todo caso, las mujeres deben ganar o la carrera no traerá provecho. En Perú, cuando se corrían carreras similares con el mismo objeto, corrían los hombres desnudos y violaban a toda mujer que alcanzaban. La misma petición es simbolizada entre los Zuñi y en Perú, pero en los Zuñi hay una remodelación apolínea del simbolismo dionisíaco de Perú.

Sin embargo, la asociación de la licencia con el ceremonial de la fertilidad no falta enteramente aun entre los Zuñi. En dos ocasiones, en la cacería ceremonial del conejo y en la danza del pericráneo, el relajamiento es favorecido a tal extremo que se dice que niños concebidos en esas noches son excepcionalmente vigorosos. Hay un relajamiento del estricto cuidado habitual de las muchachas, una actitud de: "los muchachos son siempre muchachos". No hay promiscuidad ni insinuación de algo orgiástico. Además, está el culto del paquete medicinal que tiene el dominio de la nieve y el tiempo frío; se dice de él que primeramente tuvo ciertas observaciones cuando una noche las sacerdotisas del paquete recibían amantes, y tomaban una turquesa del tamaño de una tuerca de sus compañeros, para agregarla a las decoraciones del paquete. La práctica ya no se observa y es imposible decir hasta qué grado era admitida la licencia.

El sexo no es bien entendido entre los Pueblo. Por lo menos entre los Zuñi se le presta poca atención realista, y hay una tendencia, bastante familiar en nuestro pro-

pio medio cultural, a explicar el simbolismo sexual por alguna sustitución inadecuada. De las rueditas y los cilindros que los Hopi emplean en constante y específico simbolismo sexual, os dirán ellos que representan las pequeñas pelotitas de barro que la lluvia forma en los bañados. De los disparos de flechas contra los paquetes de desperdicios os dirán que representan los relámpagos en los campos de maíz. Sustituciones aún más exageradas se hallan en las explicaciones de los informantes más honestos. Es una inconsistente defensa que llevan al extremo del absurdo.

Una defensa similar parece haber eliminado todos los rastros de los relatos cosmológicos del origen del universo en el acto sexual. Sólo hace cincuenta años registró Cushing entre los Zuñi una referencia a ese relato que es la cosmología fundamental de las tribus Yuman, no Pueblo, del sudoeste, y que es conocida en muchas regiones vecinas. El sol cohabitó con la tierra, y de la entraña de ésta llegó la vida, los objetos inanimados que los hombres usan, como también los hombres y los animales. Desde el tiempo de Cushing se han registrado entre los Zuñi mitos diversos sobre el origen; lo han hecho varias sociedades, diferentes sacerdotes y laicos; y hasta se dice que la vida ha comenzado en el cuarto mundo subterráneo, pero no admiten que la vida haya sido animada en la entraña de la tierra por el padre cielo. Sus imaginaciones no se orientan en esta dirección.

La actitud respecto del sexo entre los Zuñi es paralela a ciertas modalidades que en nuestra civilización conocemos como puritanas, pero los contrastes son tan llamativos como las coincidencias. La actitud puritana respecto del sexo fluye de su calificación como pecado, y los Zuñi no tienen sentido del pecado. El pecado les es extraño, no solamente en lo sexual sino en toda experiencia. No sufren de complejos de culpa, y no consideran el sexo como una serie de tentaciones que han de ser resistidas con penosos esfuerzos de la voluntad. La castidad, como un modo de vida, es considerada con gran disfavor y nadie es criticado más ásperamente en sus relatos populares que las muchachas orgullosas que resisten el matrimonio en su juventud. Permanecen ignorando las ocasiones en que serán legítimamente admiradas por los hombres jóvenes. Pero los dioses no dan los pasos que se

les atribuye en la ética puritana. Descienden y pese a las trabas arbitran los medios de dormir con ellas y enseñarles el deleite y la humildad. Con estos "medios disciplinarios amigables" obtienen que la muchacha abrace en el matrimonio la felicidad propia de los mortales.

Las relaciones placenteras entre los sexos son un mero aspecto de las relaciones placenteras con seres humanos. Donde nosotros hacemos una distinción fundamental, dicen su frase de recomendación: "Cada uno lo quiere. Siempre tiene asuntos con mujeres". O "nadie lo quiere. Nunca está perturbado por mujeres". El sexo es un incidente en la vida feliz.

Sus ideas cosmológicas son otra forma en la que han dado expresión consecuente a su espíritu extraordinario. La misma falta de intensidad, de conflicto y de peligro que han instituido en este mundo, la proyectan en el otro. Los seres sobrenaturales, como dice el doctor Bunzel, "no tienen inquina contra el hombre. Porque pueden rehusar sus dones, se ha de asegurar su apoyo mediante ofrendas, plegarias y prácticas mágicas". Pero no hay aplacamiento de las fuerzas del mal. La idea les resulta extraña; estiman más bien que los seres sobrenaturales gustan lo que gustan los hombres, y si los hombres gustan de la danza, también gustarán de ella los seres sobrenaturales. Por eso traen de retorno a los seres sobrenaturales para bailar en Zuñi, vistiendo sus máscaras; toman los paquetes medicinales y 'bailan' con ellos. Esto les da placer. También el grano en el depósito ha de ser bailado. "Durante el solsticio de invierno, cuando todos los grupos rituales cumplen sus ceremonias, los jefes de hogares toman seis espigas perfectas de grano y las tienen en una canasta mientras les cantan. Esto se llama bailar el grano, y se ejecuta para que el grano no se sienta desdeñado durante la estación del ceremonial." Así también la gran Danza del Grano, ahora ya no ejecutada, culminaba en esta alegría que les proporcionaba el tener los medios de compartir las espigas de grano.

No describen, como nosotros, el universo como conflicto entre el bien y el mal. No son dualistas. La noción europea de la brujería, al tornarse doméstica entre los Pueblo, hubo de sufrir extraña transformación. No proviene entre ellos de ninguna majestad satánica incitada contra un dios bueno. La han adaptado a su propio esquema

y el poder del brujo es sospechoso, no porque se lo dé el diablo, sino porque 'cabalga' sobre su poseedor, y una vez asumido no puede ser dejado de lado. De todo otro poder sobrenatural se supone que aparece en la ocasión que se le requiere. El plantar estacas de plegaria y el observar los tabús significa que uno está tratando con objetos sagrados. Cuando la ocasión pasó, va el individuo a casa de las hermanas de su padre para lavarse la cabeza y de nuevo está en condición secular. O un sacerdote devuelve su poder a otro sacerdote para que permanezca en él hasta que lo llame otra vez. La idea y las técnicas de apartar lo sagrado le son familiares tanto como en tiempos medievales eran familiares las de apartar una maldición. Tales técnicas para la liberación de uno mismo del poder sobrenatural no las suministra la brujería Pueblo. No cabe zafarse de la cosa pavorosa, y por eso la brujería es mala y amenazadora.

Nos es difícil prescindir de nuestra imagen del universo como una lucha entre el bien y el mal, y verlo como lo ven los Pueblo. Ellos no ven las estaciones ni la vida del hombre como una carrera entre la vida y la muerte. La vida está presente siempre; siempre está presente la muerte. La muerte no es la negación de la vida. Las estaciones se desarrollan ante nosotros y también la vida del hombre. Su actitud "no implica resignación, ni subordinación del deseo a un poder más fuerte, sino el sentido de la unidad del hombre con el universo". Cuando oran dicen a sus dioses,

seremos una persona.

Intercambian con ellos términos de relación íntima:

Sosteniendo vuestro país,
sosteniendo vuestro pueblo,
permaneceréis tranquilamente para nosotros
Como hijos de otro
siempre permaneceremos.
Hijo mío [6],
madre mía [7].
De acuerdo con mis palabras
que siempre así sea.

[6] Se dirigen a los dioses como a hijos de los mortales no menos que como sus padres.

[7] Seres sobrenaturales: dioses.

Habían de intercambiar el aliento con sus dioses:

Lejos en todos lados
tengo como mis padres sacerdotes que dan vida
pidiendo por su aliento que da vida,
su aliento de la vieja edad,
su aliento de las aguas,
su aliento de las siembras,
su aliento de la riqueza,
su aliento de la fecundidad,
su aliento del espíritu fuerte,
su aliento de poder,
su aliento de toda la buena fortuna que poseen;
pidiendo por su aliento,
en nuestros cálidos cuerpos tomando su aliento,
agregaremos a vuestro aliento.
No despreciéis el aliento de vuestros padres,
sino que aspiradlo en vuestro cuerpo...
Y así podremos terminar nuestros caminos juntos.
Que mi padre os bendiga con vida;
que vuestro camino sea cumplido.

El aliento de los dioses es su aliento y por su común participación se cumplen todas las cosas.

Como su versión de la relación del hombre con otros hombres, su versión de la relación del hombre con el cosmos no deja lugar para el heroísmo y la voluntad del hombre para vencer obstáculos. Ella no tiene santidad para aquellos que,

Luchando, luchando, luchando,
empujan la muerte contra la pared.

Tienen sus virtudes, y son singularmente consecuentes. Las que están fuera de lugar las han proscrito de su universo. En una isla cultural pequeña, pero hace largo tiempo establecida en la América del Norte, han hecho una civilización cuyas formas están dictadas por las preferencias típicas de lo apolíneo, cuyo deleite está en la formalidad y cuyo modo de vivir es la mesura y la sobriedad.

V

DOBU

Donde la mala voluntad y la artería son virtudes. — Hostilidad tradicional. — Apresamiento del novio. — La posición humillante del marido. — Feroz exclusividad de la posesión. — Confianza en lo mágico. — Ritual de la huerta. — Encantamientos que enferman y brujos. — Pasión por el comercio. — Wabuwabu, una aguda práctica mercantil. — La muerte. — Recriminaciones mutuas entre los sobrevivientes. — La risa excluida. — Pudor. — Una lucha estranguladora.

La isla Dobu pertenece al grupo de Entrecasteaux, más allá de la costa meridional de la Nueva Guinea oriental. El de Dobu es uno de los pueblos más meridionales de la Melanesia noroccidental, región mejor conocida a través de las muchas publicaciones del doctor Bronislaw Malinowski sobre las islas Trobriand. Los dos grupos de islas se hallan tan próximos entre sí que la gente de Dobu viaja a las Trobriand en expediciones comerciales. Pero son gente de otro ambiente y de otro temperamento. Las Trobriand son islas bajas, fértiles, que proporcionan una vida fácil y generosa. El suelo es rico y las lagunas quietas están llenas de peces. Las islas dobuanas, en cambio, son rocosas, constituidas por estériles erupciones volcánicas, que solamente albergan escasos depósitos de tierra vegetal y proporcionan poca pesca. La población exprime fuertemente los posibles recursos; mientras las pequeñas aldeas diseminadas, en sus más prósperos días, tenían solamente alrededor de veinticinco personas y ahora están reducidas a la mitad, la densa población Trobriand vive holgadamente en comunidades grandes y cercanas entre sí. Los dobuanos son reconocidos por todos los reclutadores blancos por visibles señales en la zona. Corriendo el riesgo de sufrir hambre en sus hogares, fácilmente firman compromisos de trabajo; son empleados en tareas rudas y las raciones que reciben no provocan entre ellos amotinamientos.

Sin embargo, la reputación de los dobuanos en las islas vecinas no se refiere a su pobreza. Antes son señalados por su peligrosidad. Se dice de ellos que son magos con poder diabólico y guerreros que no se detienen en la traición. Hace un par de generaciones, antes de la intervención de los blancos, eran caníbales, en una zona donde muchos pueblos no comen carne humana. Son los salvajes temidos y de quienes se desconfía en las islas circundantes.

Los dobuanos responden ampliamente al carácter que les atribuyen sus vecinos. No tienen leyes y son arteros. La mano de todo hombre se levanta contra cualquier otro hombre. Carecen de la suave organización del trabajo de los Trobriand, encabezados por altos jefes honrados, que mantienen pacíficos y continuos intercambios de bienes y privilegios. Dobu no tiene jefes. Ciertamente no tiene organización política. En sentido estricto no tiene legalidad. Y esto, no a causa de que los dobuanos vivan en un estado de anarquía, como el "hombre natural" de Rousseau, no trabado por el contrato social, sino porque las formas sociales de Dobu premian la voluntad del mal y la felonía y hacen de ellas las virtudes aceptadas en su sociedad.

Nada más distante de la verdad, sin embargo, que suponer entre los Dobu un estado de anarquía. La organización social dobuana está ordenada en círculos concéntricos, en cada uno de los cuales se aceptan formas tradicionales específicas de hostilidad. Nadie se hace justicia por sus propias manos, excepto para exteriorizar hostilidades que la cultura admite dentro del grupo apropiado. La agrupación dobuana más grande es una llamada localidad de cuatro a veinte aldeas. Constituye la unidad guerrera y está en términos de permanente agresividad internacional con cada una de las otras localidades similares. Antes de los días del dominio blanco, nadie se atrevía a penetrar en una localidad extraña salvo para matar o robar. Un servicio, sin embargo, es en todas las localidades igual. En casos de muerte y de enfermedad seria, cuando es necesario encontrar por la adivinación la persona responsable, se trae un adivino de una localidad enemiga. Los adivinos de dentro de la localidad son, así, excluidos de hacer frente a los peligros que esperan la adivinación de un culpable; se llama a un práctico a quien la distancia le da cierta inmunidad.

El peligro, en efecto, es muy grande dentro de la localidad misma. Los que viven junto a la misma ribera y los que viven en la misma rutina diaria son los únicos que entre sí se hacen un daño sobrenatural y real. Juegan con la devastación de la cosecha del prójimo, traen confusión en sus cambios económicos, causan enfermedad y muerte. Cada uno tiene magia para estos fines, y, como lo veremos, la usa en todas las ocasiones. La magia es indispensable en la conducta dentro de cada localidad, pero su fuerza es considerada como no mantenible fuera del círculo familiar de las aldeas conocidas. Las personas con quienes el individuo se asocia diariamente son las brujas y hechiceros que amenazan sus negocios.

En el centro de este grupo local está, sin embargo, un núcleo dentro del cual se requiere una conducta diferente. En toda su vida el individuo puede volver a él para servirse de su apoyo. No es la familia, porque no se incluye al padre, ni a sus hermanos ni hermanas ni a los mismos hijos de un hombre. Son los componentes del grupo firmemente indisoluble de la línea materna. Mientras viven, mantienen sus huertas y sus solares domésticos en un común terreno de la tierra ancestral. Cada aldea tiene en su centro un cementerio cubierto de arbustos de ricino revestidos de hojas brillantes. Allí yace la línea materna, varones y mujeres dueños de la aldea en vida y sepultados ahora en su centro. En torno, están agrupadas las casas en plataforma de los propietarios vivientes, la capa matrilineal. Dentro de ese grupo pasa la herencia y existe la cooperación. Se le llama la "leche materna", la susu, y consiste en una línea de descendencia femenina y de los hermanos de esas mujeres en cada generación. Los hijos de estos hermanos no están incluidos; pertenecen a las aldeas de sus madres, grupos con los cuales están habitualmente en la mayor enemistad.

La susu vive a menudo con otra susu estrechamente emparentada, en su propia aldea, cuyo carácter privativo es estrictamente observado. En Dobu no hay un accidental ir y venir. Una senda rodea los límites de cada aldea, y los que tienen el privilegio de aproximársele, bordean la aldea por esta senda. Como lo veremos, después de la muerte de su padre, los hijos de los hombres de esa aldea no tienen ni siquiera este privilegio de acercarse. Si el padre vive todavía o si es la aldea de su esposa,

pueden entrar por invitación. Todos los otros marchan en torno, por el camino lateral. No pueden detenerse. Ni aun en las ceremonias religiosas, ni en las fiestas de la cosecha, ni en las iniciaciones tribales se junta la gente indiscriminadamente, pues los dobuanos no se especializan en tales prácticas. En el centro de la aldea un cementerio ocupa el lugar de la plaza abierta de la danza colectiva de los Trobriand. Los dobuanos conocen demasiado los peligros de los lugares extraños para dirigirse allí con motivo de actos sociales o religiosos. Están demasiado advertidos de los peligros de la hechicería celosa para tolerar a extranjeros dentro de su fortaleza. El matrimonio, naturalmente, debe realizarse con alguien de fuera de este círculo de confianza. Se produce dentro de la localidad, y por eso liga dos aldeas entre las cuales es muy acentuada la enemistad. El matrimonio no trae consigo una disminución de la hostilidad. Desde el comienzo, las instituciones que lo rodean provocan conflictos y sentimientos ásperos entre los dos grupos. El matrimonio es puesto en movimiento mediante un hecho hostil de la suegra. Ella misma obstruye con su persona la puerta de su casa dentro de la cual duerme el joven con su hija; el joven es atrapado para la ceremonia pública del casamiento. Antes de esto, todo el tiempo de la pubertad, el muchacho ha pasado las noches en casas de jóvenes solteras. Por costumbre, su propia casa le está cerrada. Evita compromisos por varios años, desparramando ampliamente sus favores; abandona la casa en que ha dormido antes del alba. Cuando por fin es atrapado, ello se debe comúnmente a que cansado de vagar ha establecido una compañía más constante. Deja de preocuparse de madrugar. Sin embargo, nunca se piensa que esté dispuesto a sobrellevar las indignidades del matrimonio, y el acontecimiento se le impone por la vieja hechicera, por su futura suegra, en la puerta de entrada. Cuando los habitantes de la aldea, la estirpe materna de la muchacha, ven a la vieja mujer inmóvil en la puerta, se reúnen y ante la vista del público los dos salen y se sientan juntos en una estera sobre el suelo. Los de la aldea los observan un rato, luego se dispersan y nada más; la pareja está formalmente casada.

Desde ese momento en adelante, el hombre joven ha de vincularse con la aldea de su esposa. Lo primero que

le requieren es trabajo. Inmediatamente su suegra le da una pala con la orden: "Ahora a trabajar". Debe hacer una huerta bajo la vigilancia de sus padres políticos. Cuando ellos cocinan y comen, él debe continuar trabajando puesto que no puede comer en su presencia. Está atado a una doble tarea, pues cuando ha terminado el trabajo para los ñames de su suegro, aún ha de cultivar su propia huerta en la tierra de su familia. Su suegro tiene gran satisfacción en el ejercicio de su poder y goza del dominio que impone a su yerno. Esta situación continúa durante un año más. El muchacho no es el único comprendido en esta situación, pues sus parientes también están cargados de obligaciones. Tan pesadas son las cargas sobre sus hermanos en la provisión del material necesario para la huerta y los objetos valiosos para el regalo matrimonial, que actualmente los hombres jóvenes escapan, en caso de matrimonio de su hermano, de tal imposición firmando compromisos de trabajo por contrato.

Cuando los objetos valiosos del matrimonio han sido por fin acumulados por los miembros de la susu del novio, son conducidos formalmente a la aldea de la novia. La partida está formada por los hermanos y hermanas del novio, su madre y los hermanos y hermanas de ella. Su padre es excluido, como también lo son los esposos y esposas del grupo, y los hijos de todos ellos. Presentan los regalos a la susu de la novia. No hay, sin embargo, contacto amistoso de las dos partidas. El grupo de la novia los espera en el extremo más distante de su aldea ancestral. Los visitantes quedan en el extremo cercano a su propia aldea. Aparecen cada uno cuidadosamente inadvertido de la existencia de los demás. Un ancho espacio los separa. Si han de notar al otro partido, lo miran fijamente con hostilidad.

Cada paso en el juego del matrimonio es conducido con la misma formalidad rígida. La susu de la novia debe ir a la aldea del novio y recorrerla formalmente mientras lleva consigo un considerable obsequio de carne no cocida. Al día siguiente, parientes del novio van a su vez con un regalo retributivo de ñames. La ceremonia misma del casamiento consiste en la recepción por el novio de un bocado de alimento que de su cocina le da la suegra en su aldea, y la novia recibe de modo similar alimento de su suegra en la aldea de su esposo. En una sociedad

donde la comida en común es una de las instituciones de intimidad, resulta el rito completamente adecuado.

En efecto, el matrimonio establece una nueva agrupación dentro de la cual son respetados la intimidad y los intereses comunes. Los Dobu no resuelven sus problemas maritales ignorando las alianzas matrimoniales a la manera de muchas tribus de la Nueva Guinea Holandesa[1] que tienen fuertes clanes como los Dobu. En estas tribus la línea materna vive reunida, cosecha reunida y comparte las empresas económicas. Los esposos de las mujeres las visitan secretamente por la noche o en el bosque. Son los "esposos visitadores" y de ningún modo alteran la autosuficiencia del linaje matrilineal.

Los Dobu, en cambio, tienen casas comunes para la esposa y el esposo y guardan celosamente lo que les es privativo en su propio hogar. La pareja también provee de hortalizas para sí y sus hijos en común. Pero al satisfacer estos dos requisitos, que parecen tan elementales para una persona educada en la civilización occidental, los Dobu deben afrontar muchos problemas difíciles. Deben a la susu la lealtad más firme. Si una casa privada, inviolable, y una huerta son suministradas a la pareja casada, en terreno hogareño, ¿qué miradas hostiles no soportarán de la susu de la esposa o de la susu del esposo? El problema es resuelto bastante lógicamente, pero de un modo que es comprensiblemente extraño. Desde el matrimonio hasta la muerte vive la pareja en años alternados en la aldea del esposo y en la aldea de la esposa.

Cada año alternado uno de los esposos tiene el apoyo de su propio grupo y domina la situación. Al año siguiente, el mismo esposo es un extraño tolerado que debe esfumarse ante los dueños de la aldea de su cónyuge. Las aldeas dobuanas están divididas por esta grieta en dos grupos que siempre están el uno contra el otro: por una parte, los que son de linaje matrilineal y son llamados dueños de la aldea; por otra, los que están casados dentro de ella y los que son hijos de los hombres dueños. El primer grupo es siempre el dominante y puede poner en situación desventajosa a los que son menos, residentes por el año a causa de las exigencias de la vida de

[1] En la actualidad forma parte de la República de Indonesia. (*N. de la E.*).

casados. Los dueños presentan un frente sólido; el grupo de los de fuera tiene poca coherencia. El dogma y la práctica dobuanos están igualmente contra la unión de dos aldeas mediante alianzas matrimoniales. Las alianzas más extensivas son difundidas entre las diversas aldeas cuanto más cordialmente son aprobados los arreglos. Por eso, los esposos que están casados dentro de ellas no tienen lazos comunes de fidelidad a la susu.

Hay una categoría totémica también que sobrepasa los lazos de la "localidad", pero es una clasificación vacía entre los Dobu, sin funciones o importancia, y no ha de ser considerada porque no llega efectivamente a los individuos *no coordinados* que se han casado dentro de la aldea.

Con todos sus imperantes medios tradicionales, la sociedad dobuana requiere que durante el año que el esposo está en la aldea de la esposa, en territorio extraño, desempeñe él un papel humillante. Todos los dueños de la aldea pueden llamarlo por su nombre. Él nunca puede usar el nombre de ninguno de ellos. Hay varias razones por las cuales los nombres personales no son usados entre los Dobu como en nuestra propia civilización, y cuando son usados, significa que quien llama por ellos puede tomarse importantes libertades. Denota prestigio en relación a la persona nombrada. Cuando la aldea hace o recibe regalos de desposorio, en el intercambio de obsequios matrimoniales que se renueva año tras año, o en caso de muerte, el esposo que está casado y reside allí durante el año, debe estar ausente. Es un extraño perpetuo.

Éstas, sin embargo, son las indignidades menores de su posición. Hay una tensión más importante. La aldea en la que reside la pareja en el momento está raras veces satisfecha con la conducta del esposo que se ha casado allí. A causa de los intercambios matrimoniales entre las dos aldeas, que continúan con las mismas formalidades desde la boda hasta la muerte de uno de los esposos, el matrimonio es una investidura importante de la susu. Los hombres de la línea materna tienen un derecho económico de desempeñar en ella un papel activo. Es fácil para el esposo que está en terreno propio volver a su susu, especialmente al hermano de la madre, para que sea su apoyo en las querellas matrimoniales que constantemente se repiten entre los dobuanos. El hermano de la madre por

lo general sólo está muy dispuesto a instruir al extraño públicamente o a despedirlo a él o a ella de la aldea con abusos obscenos. También hay una tensión aún más ínfima. La fidelidad entre marido y mujer no es esperada y ningún dobuano admitirá que un hombre y una mujer puedan estar juntos, aunque sea el menor tiempo, si no es con fines sexuales. El esposo, extraño durante un año, está fácilmente dispuesto a sospechar infidelidad. Habitualmente tiene fundamentos. En la atmósfera sospechosa de los dobuanos la vinculación más segura es con un "hermano" o una "hermana" de la aldea. Durante el año en que uno está en su propia aldea, las circunstancias son propicias y los peligros naturales, mínimos. La opinión pública desaprueba vigorosamente el matrimonio entre "hermanos" y "hermanas" así clasificados. Violentaría a la aldea tener cambios matrimoniales obligatorios entre dos partes del establecimiento. Pero el adulterio dentro del grupo es un pasatiempo favorito. Es celebrado constantemente en la mitología, y su existencia en cualquier aldea es conocida por todos desde la primera infancia. Es asunto que afecta profundamente al esposo ultrajado. Él (o, según el caso, ella) soborna a los niños para obtener información, la suya o la de cualquier otro en la aldea. Si es el esposo, rompe las vasijas de cocina de la esposa. Si es la esposa, maltrata al perro del esposo. Riñen violentamente, y ninguna querella puede pasar inadvertida en el estrecho encierro de las casas de los Dobu, bordeadas de hojas. El esposo recorre la aldea furiosamente. Como último recurso de rencor impotente, intenta suicidarse por uno de los diversos métodos tradicionales, de los cuales ninguno es rigurosamente fatal. Habitualmente es salvado, y por este modo se alista en la susu de su esposa; por temor a lo que sus parientes podrían hacer si el esposo ultrajado tuviera éxito en sus tentativas de suicidio, se inclinan hacia una conducta más conciliatoria. Pueden también rehusarse a adoptar nuevas actitudes en la emergencia, y el matrimonio puede permanecer hosca y rencorosamente junto. El año próximo la esposa puede vengarse de igual modo en su propia aldea.

Por eso, el requisito dobuano de que un esposo y una esposa mantengan un domicilio común no es en modo alguno la cuestión simple que parece ser en nuestra civilización. Las circunstancias hacen de ello una institución

tan difícil que continuadamente traba al matrimonio y comúnmente lo destruye. Son muy frecuentes los matrimonios disueltos, cinco veces más frecuentes que, por ejemplo, entre los Manus, otra cultura oceánica que el doctor Fortune ha descrito. El segundo requisito exigido de los cónyuges dobuanos se torna igualmente difícil por las instituciones culturales, pues proveen hortalizas en común para ellas y sus hijos. Este requisito entra en conflicto con privilegios básicos y prerrogativas mágicas.

La feroz exclusividad de la propiedad entre los Dobu en ninguna parte se expresa más violentamente que en las creencias sobre la propiedad hereditaria de los ñames. La línea de ñames desciende con la susu tan seguramente como la sangre en las venas de sus miembros. Los ñames sembrados no son mancomunados ni en las huertas de la pareja casada. Cada uno cultiva su propia huerta, la planta con ñames sembrados de su línea hereditaria, y ellos crecen por encantamientos mágicos debidos individual y secretamente a su línea de susu. El dogma universal de su sociedad es que solamente ñames de la línea sanguínea de uno mismo crecerán en su huerta; llegarán a fructificar por los encantamientos mágicos que han descendido con la siembra. Más adelante describiremos la excepción que la costumbre concede en la práctica. Ninguna excepción es concebida en cuanto se refiere a las huertas conyugales. Individualmente, el esposo y la esposa conservan su semilla de la cosecha precedente; plantan sus ñames hereditarios y son responsables por el producto final. El alimento nunca es suficiente en la isla Dobu, y todos andan hambrientos en los meses anteriores a la plantación, para tener los ñames necesarios para la siembra. El mayor delito dobuano es el comer los propios ñames de siembra. La pérdida nunca es compensada. Sería imposible para el esposo o la esposa salvar la situación, pues los ñames que no son del linaje matrilineal de uno no crecerán en su huerta. Aun la susu de uno mismo no compensa un quebranto flagrante como es la pérdida de la siembra. Quien cayera tan bajo como para comer los ñames destinados a la plantación, es un mal jugador a quien ni su propio clan apoya. Será durante toda su vida algo intolerable en Dobu.

Por eso están inevitablemente separadas la huerta de la esposa y la huerta del esposo. Los ñames de siembra

son siempre mantenidos separadamente, y crecen con encantamientos mágicos, también individuales. El fracaso de la huerta de uno es profundamente sentido y se convierte en causa de querellas matrimoniales y divorcio. Sin embargo, el trabajo en las huertas es compartido por los dos; las huertas del esposo, la esposa y los hijos son tan inviolablemente privadas como es inviolable la casa; y los alimentos suministrados por las huertas son reunidos para su uso común.

Tan pronto como el matrimonio se disuelve por la muerte, o cuando el padre muere, aunque padre y madre hayan estado separados años atrás, todo el alimento de la aldea paterna, cada pájaro o pez o fruto, se convierte estrictamente en tabú para sus hijos. Sólo durante su vida lo comen sin peligro, difícil concesión entre los Dobu al hecho de que los hijos son criados por sus dos padres. De manera similar, a la muerte del padre les está prohibido a los hijos entrar en su aldea. Esto es, tan pronto como pierden su vigencia las exigencias de la alianza matrimonial, la aldea de la madre les exige la exclusión de todo contacto con la línea proscrita. Cuando como adultos o viejos deben llevar alimentos a la aldea de su padre en un intercambio ritual, permanecen inmóviles en las cercanías, con la cabeza inclinada, mientras otros conducen sus cargas a la aldea. Esperan hasta que la partida vuelva, y entonces encabezan la procesión de retorno a su aldea materna. La aldea del padre es llamada "el lugar de inclinar la cabeza". Aún más coercitivo es el tabú de acercarse a la aldea del esposo muerto. Hay que detenerse a distancia de ella o encontrar tortuosamente el camino que pasa por allí. Las concesiones otorgadas con tanta reticencia a una alianza matrimonial son rescindidas con restricciones mayores aún.

Los celos, la sospecha, la feroz exclusividad de la propiedad, que son características de los Dobu, aparecen en primer plano en el matrimonio dobuano, pero es imposible apreciarlos plenamente antes de haber considerado también su manera de vivir en otros aspectos. Las motivaciones que fluyen a través de toda la existencia dobuana son singularmente limitadas. Son notables por la coherencia con que las instituciones de la cultura las corporizan y el alcance que se les da. En sí mismas tienen la simplicidad de la manía. Toda existencia es competencia

degolladora, y toda ventaja es ganada a expensas de un rival derrotado. Esta competencia difiere de la que describiremos en la costa noroeste, donde la rivalidad está a la luz de la publicidad y el conflicto es arrogante y franco. En la isla Dobu es secreto y traicionero. El hombre bueno, el hombre de éxito, es el que ha expulsado a otro de su sitio. La cultura suministra técnicas extrañas y ocasiones minuciosas para tal conducta. Toda la existencia entre los dobuanos está sujeta a tales propósitos.

La violencia de la concepción dobuana de la propiedad y la medida en que ella impone que los otros sean víctimas de uno, su desconfianza recíproca y su malevolencia, todo está groseramente reflejado en su religión. Toda la región de la Oceanía adyacente a Dobu es una de las zonas del mundo que más fuertemente sostienen las prácticas mágicas, y los estudiosos de la religión que definen la religión y la magia como excluyentes y opuestas entre sí, han de negar religión a los dobuanos. Antropológicamente hablando, sin embargo, la magia y la religión son modos complementarios de relaciones personales deseables con este mundo; la magia emplea técnicas que dominan automáticamente. Entre los dobuanos no hay ceremonias propiciatorias de seres sobrenaturales, y no hay dones o sacrificios para afirmar la cooperación entre dioses y peticionantes. Los seres sobrenaturales conocidos por los dobuanos son unos pocos nombres mágicos secretos, cuyo conocimiento da el poder de mando. Por eso, los nombres de los seres sobrenaturales son desconocidos para gran número de dobuanos. Nadie conoce ninguno fuera de aquellos por los que se ha pagado o que le han llegado por herencia. Los nombres importantes nunca son mencionados en alta voz sino murmurados, para evitar que alguien los oiga. Todas las creencias conectadas con eso se relacionan con la magia de los hombres más que con la propiciación de lo sobrenatural.

Toda actividad tiene sus encantamientos sobresalientes, y una de las más llamativas entre todas las creencias dobuanas es la de que sin magia no se puede obtener resultado alguno en ningún campo de la existencia. Hemos visto cómo gran parte de la vida de los Zuñi se cruza con la religión. Hay prácticas religiosas para la lluvia; y aun dentro de la exageración del dogma tradicional, hay grandes zonas de la existencia que no están desprovistas

de técnicas religiosas. En la costa noroeste, como veremos, las prácticas religiosas tienen muy poca relación con la actividad importante de sus vidas: la consolidación de la situación. Ocurre de otra manera en Dobu. Para cualquier resultado se depende de la magia que uno conoce. Los ñames no pueden crecer sin sus encantamientos. El deseo sexual no surge sin la magia del amor; los cambios de valores en las transacciones económicas son producidos mágicamente; los árboles no están protegidos del robo a menos que encantamientos malevolentes los cubran; el viento no sopla si no es llamado mágicamente; la enfermedad o la muerte no ocurren sin las maquinaciones de la hechicería o de la brujería.

Por eso los encantamientos mágicos son de importancia incomparable. La violencia con que el éxito es codiciado está fielmente reflejada en la rivalidad feroz por las fórmulas mágicas. Éstas nunca son tenidas en común. Ellas no son prerrogativas de sociedad secreta alguna. No hay grupos de hermanos sobre todos los cuales desciendan. Aun la cooperación dentro de la susu nunca se extiende como para dar a sus miembros beneficio común en los poderes de encantamiento. La susu es meramente el conducto de la estricta herencia individual de la magia. Todo individuo aspira a las fórmulas del hermano de su madre, pero cada encantamiento sólo puede ser enseñado a uno del clan. Nunca puede ser enseñado a dos hijos de la hermana de quien lo posee, y el dueño de la fórmula hace su propia elección entre los posibles herederos. A menudo prefiere al hijo mayor, pero si otro hijo ha estado más cerca de él o le fue más servicial, pasa por encima del hijo mayor y éste no es desagraviado. Durante toda su vida puede carecer de fórmulas importantes como las de los ñames y los cambios económicos. Trátase de una desventaja cuya mención es un insulto; es desventaja que no admite atenuación. Pero todo hombre o mujer conoce algunos encantamientos. Están ampliamente difundidos los encantamientos que causan enfermedades y los de la magia amorosa. Hoy, muchachos trabajadores fuera de su casa pueden vender un hechizo sin referirse a la herencia. Se invierten los salarios de hasta cuatro meses de labor contratada en adquirir un encantamiento singular; eso, aunque quienes intervengan en la transacción sean servidores del hombre blanco y en cierto grado alejados de la cultura

nativa. El monto del pago ofrece una ligera indicación de su valor.

Los dobuanos de la pequeña isla de Tewara donde vivió el doctor Fortune, negaban categóricamente que los blancos o los maestros polinésicos nativos de las misiones en la isla Dobu hayan sido capaces de sostener huertas. Decían que ello era imposible sin magia. No se aprovechaban de la coartada primitiva universal de que las reglas nativas solamente se aplican a los nativos. Entre los Dobu, la invocación de la magia, y sólo de ella, es demasiado fuerte para admitir que los blancos o polinesios estén libres de su necesidad.

El conflicto más áspero por la posesión de encantamientos mágicos se produce entre los hijos de la hermana, que con derecho pretenden la magia del hermano de su madre, y los propios hijos del último, cuya estrecha asociación con el padre en el hogar y su coparticipación con él en el trabajo de la huerta hacen que exista una contrapretensión bastante fuerte para asegurar su reconocimiento en la práctica dobuana. El dogma dobuano insiste siempre en que solamente la magia ñame que desciende al clan con la siembra puede hacer crecer esa siembra. La siembra, como hemos visto, nunca es separada del clan. Sin embargo, los encantamientos de la huerta son enseñados también a los hijos del dueño. Hay otra concesión subrepticia al poder del grupo que resulta del matrimonio, y es, naturalmente, una violación flagrante del dogma dobuano que asegura a cada individuo su derecho exclusivo de propiedad.

Los encantamientos son "como el consultorio de un médico o la llave de una casa comercial o el título y las tierras de un par. Un médico que enajena el consultorio vendiéndolo o legándolo a dos personas distintas que no son socios sino rivales, difícilmente lograría en forma legal su venta en subasta pública. Lo mismo ocurre respecto de un negocio. Un soberano que hubiera dado a dos hombres el mismo título de par y las mismas tierras en los días feudales, habría provocado la rebelión a sus puertas. Pero entre los dobuanos donde (los dos herederos) no son socios o amigos estrechos o partícipes en una propiedad común, sino más bien inclinados al antagonismo, es bastante legal dicha práctica. La misma reputación es concedida a los dos". Sin embargo, si el hijo ha obtenido

más de la magia del padre a su muerte que el hijo de la hermana, este último, propietario legal de la enseñanza ortodoxa dobuana, reclama sus derechos de hijo y debe ser enseñado sin retribuciones. Si la situación favorece a la tendencia opuesta, no tiene el hijo los derechos correspondientes.

Los encantamientos mágicos de los dobuanos deben ser literalmente perfectos para ser efectivos, y hay a menudo hojas o árboles específicos que deben ser empleados en ellos para las acciones simbólicas. Hay muchos ejemplos de magia simpática que dependen de la técnica de mencionar arbustos acuáticos o el ñame cubierto de hojas nuevas que puede imitar su lujuria; o de describir la rajadura del tronco de un árbol por un cálao, para asegurarse contra los ataques de gangosa. Los encantamientos son notables por su malevolencia y por el grado en que corporizan la creencia dobuana de que la ganancia de cualquier hombre es pérdida de otro.

El ritual de la huerta comienza cuando la tierra está preparada para la plantación de la semilla de ñame y continúa hasta la cosecha. Los hechiceros de la plantación describen los ñames debidamente plantados como de numerosas variedades y ya crecidos. Los hechizos requeridos durante el primer crecimiento describen el enroscamiento de las parras bajo la imagen del tejido de la tela de la gran araña Kapali:

Kapali, Kapali,
tejiendo en rededor,
ríe con alegría.
Yo con mi huerta oscurecida de follaje,
yo con mis hojas.
Kapali, Kapali,
tejiendo en rededor,
río con alegría.

Durante todo ese tiempo no se impuso a los ñames ningún cuidado mágico, ningún hurto mágico fue emprendido. Pero ahora que han crecido algo, es necesario arraigarlos en el terreno del propietario. Pues los ñames son concebidos como personas y se cree que vagan de noche de huerta en huerta. Las parras permanecen en su sitio, pero los tubérculos se marchan. Al promediar la mañana regresan normalmente. Por esta razón los ñames no son escarbados temprano por la mañana cuando se hace habitualmente el trabajo de la huerta; sería en vano. Su retorno debe ser esperado complacientemente. También los ñames cuando crecen experimentan desde muy temprano una reducción de su libertad; por eso los encantamientos agrícolas no comienzan hasta que las plantas hayan llegado a cierta etapa de desarrollo. Estos encantamientos tientan a los ñames errantes a permanecer en una huerta a expensas de la huerta en que fueron plantados. El trabajo de huerta entre los dobuanos se produce con tanta rivalidad como la lucha por una herencia. Ningún hombre admite que otro cultivador de una huerta pueda plantar más ñames que él o hacer crecer más ñames de sus tubérculos sembrados. Lo que la cosecha de su vecino tiene de excedente sobre la suya propia, es considerado como que ha sido mágicamente hurtado de su propia huerta o de la de algún otro. Por eso hace guardia personal el hombre en su propia huerta desde ese momento hasta la cosecha; emplea todos los encantamientos que conoce para atraer los ñames de su vecino, y resiste los encantamientos de éste mediante contraencantamientos. Ellos hacen arraigar el tubérculo del ñame firmemente en la tierra en que fue plantado y protege la cosecha del dueño.

¿Dónde está la palma Kasiara? [1].
En la parte anterior de mi jardín
al pie de la plataforma de mi casa está.
Permanecerá inflexible, sin torcerse, está inmóvil.
Los destrozadores de destrozos de árboles,
los lanzadores de lanzamientos de piedra,
quedan inmóviles.
Los recios trituradores de tierra quedan inmóviles.
El permanece, permanece
inflexible, sin torcerse.
El ñame Kulia [2]
permanece inflexible,sin torcerse.
El permanece, permanece inmóvil
en la parte anterior de mi jardín.

El carácter privado y personal de la huerta es respetado a un grado tal que, por costumbre, marido y mujer trabajan en ella. Una buena cosecha es una confesión de

[1] El árbol más duro de la selva. No lo doblega un vendaval que incline todos los otros árboles.

[2] Una variedad de ñame. La estancia es íntegramente repetida para todas las variedades.

hurto. Se supone que ha sido sustraída incluso de las huertas de la propia susu por hechicería peligrosa. La magnitud de la cosecha es cuidadosamente escondida y la referencia a ella constituye un insulto. En todas las islas circundantes de Oceanía la cosecha es ocasión para un gran despliegue ritual de ñames, para una ostentosa parada que constituye el punto culminante en el ceremonial del año. Entre los dobuanos es tan secreta como un robo. El hombre y su mujer la trasladan poco a poco al depósito. Si su cosecha es buena, tienen razón para temer el espionaje de otro, pues en caso de enfermedad o muerte el adivino atribuye la calamidad a una buena cosecha. Se piensa que alguien se siente agraviado por esa cosecha exitosa a punto de haber impuesto hechicería al afortunado jardinero.

Los encantamientos de enfermedad tienen una malevolencia que les es propia. Todo hombre o mujer en la aldea Tewara posee de uno a cinco encantamientos. Cada uno es específico de una enfermedad particular, y la persona que tiene el encantamiento tiene también el encantamiento para apartar la misma aflicción. Algunas personas tienen un monopolio de ciertas enfermedades y a la vez son los únicos dueños del poder de causarlas y del poder de curarlas. Quienquiera que en la localidad tenga elefantiasis o escrófula, sabe, por eso, ante qué puerta exhibirla. Los encantamientos hacen poderoso a su dueño y son codiciados en gran escala.

Los encantamientos dan a quienes los poseen una oportunidad para la más explícita expresión de malignidad que la cultura admite. Ordinariamente tal expresión es tabú. El dobuano no se arriesga a un desafío público cuando desea injuriar a una persona. Es obsequioso y redobla las muestras de amistad. Cree que la hechicería se hace fuerte mediante la intimidad, y espera la oportunidad para la traición. Pero al aplicar a su enemigo su encantamiento de enfermedad y al enseñar su encantamiento al hijo de su hermana, tiene plena licencia para la maldad. Es una ocasión para escapar de la vista o el oído de su enemigo y deja de lado disimulos. Exhala el hechizo sobre los excrementos de la víctima o en una enredadera que coloca a través del camino de su enemigo, aguardando cerca para ver si la víctima realmente tropieza con ella. Al comunicar el hechizo, el hechicero imita por anticipado

la agonía de las etapas finales de la enfermedad que inflige. Se retuerce sobre el suelo, chilla convulsivamente. Solamente así, después de la reproducción fiel de sus efectos, cumple el encantamiento la faena a la que está destinado. El adivino está satisfecho. Cuando la víctima ha tropezado contra la enredadera, la lleva consigo y la deja en su choza. Cuando está pronto para la muerte de su enemigo, la quema en su fuego.

Los encantamientos mismos son casi tan explícitos como la acción que los acompaña. Cada verso es subrayado con un vicioso escupir de jengibre sobre el objeto que ha de llevar al encantamiento. Existe el encantamiento para causar gangosa, la horrible enfermedad que, a semejanza del cálao, el patrono animal que da su nombre al mal, come los troncos de árboles con su hocico.

Es como sigue:

Cálao morador de Sigasiga
en la cúspide del árbol lowana,
corta, corta,
desgarra y abre
desde la nariz,
desde las sienes,
desde la garganta,
desde la cadera,
desde la raíz de la lengua,
desde el pescuezo,
desde el ombligo,
desde la parte estrecha de la espalda,
desde los riñones,
desde las entrañas
desgarra y abre.
Desgarra de pie.
Cálao morador de Tokuku,
en la cúspide del árbol lowana,
se agacha[3] encorvado.
Se agacha con su espalda,
inclina los brazos entrelazados ante sí,
encorva las manos sobre sus riñones,
inclina la cabeza encorvada entre los brazos enlazados sobre ella.
Se agacha retorcido,
Llorando, gritando,
vuela[4] hacia acá.
Prontamente vuela hacia acá.

[3] La víctima.

[4] El poder inmaterial del encantamiento.

Cuando una persona es víctima de una enfermedad, se dirige a la persona que le ha impuesto esa enfermedad. No hay otro camino para evitar la muerte. La enfermedad solamente puede ser curada o mejorada por el correspondiente exorcismo que tiene el mismo hechicero. Habitualmente, el hechicero, si es inducido a exorcizar la enfermedad, no visita él mismo al paciente. Insufla el exorcismo en un recipiente de agua, que le es traído por un pariente del enfermo. Es confirmado y el paciente se lava con el agua en su propia casa. A menudo se piensa que el exorcismo evita la muerte y permite la deformidad, reflejo del hecho de que muchas de las enfermedades nativas comunes producen deformidad antes que muerte. No hay encantamiento para las enfermedades ajenas a Dobu, tuberculosis, sarampión, influenza y disentería, aunque se las ha conocido y fueron fatales entre los dobuanos durante cincuenta años.

Los dobuanos usan estos encantamientos de enfermedades libremente y con propósitos característicos. El modo de colocar una simple marca de propiedad sobre bienes o árboles es para contaminarlos con la magia de la enfermedad de su propietario. Los nativos dicen "éste es el árbol de Alo" o "éste es el árbol de Nada", queriendo decir: "éste es el árbol sobre el que Alo ha encantado con deformaciones terciarias", o "éste es el árbol sobre el cual Nada ha colocado la parálisis". Cada uno conoce naturalmente a los poseedores de estos encantamientos de enfermedades, y cualquiera que los tiene los usa como marca de propiedad. El único modo por el cual uno puede recoger el fruto de sus árboles es exorcizando primero la enfermedad. Puesto que la propiedad del exorcismo es inseparable de la propiedad del encantamiento que causa la enfermedad, cabe siempre manejar la protección de la enfermedad original impuesta al árbol. La dificultad está en que también se debe tener en cuenta la posibilidad de robo del árbol encantado con la enfermedad. Un ladrón ha colocado una segunda enfermedad sobre el árbol. Se corre el riesgo de no exorcizar la enfermedad original con su encantamiento propio, que puede no ser un exorcismo específico para la enfermedad con que el árbol está contaminado. Entonces recita su exorcismo hereditario, insertando también la mención de la enfermedad que ha de apartar del árbol, colocándole des-

pués su propio encantamiento hereditario productor de la enfermedad. Por eso, cabe que cuando el dueño va a cosechar su árbol, se haya unido al fruto otra enfermedad. El exorcismo, expresado siempre en plural, con fines de seguridad, dice:

Ellos se vuelan,
ellos se van.

La desconfianza entre los dobuanos llega a magnitudes paranoicas, y siempre se sospecha un contraencantamiento. En verdad, el temor de la enfermedad impuesta es muy grande para admitir tal insignificancia, salvo el caso de hambre, cuando el robo puede ser única alternativa frente a la inanición. El temor ante el azote de la enfermedad impuesta a la propiedad es insuperable. El encantamiento es reservado para árboles distantes; un azote sobre los árboles de la aldea mataría a toda la aldea. Cualquiera se apartaría si la seca palmera de coco que significa la imposición del azote se encontrase atada alrededor de un árbol de la aldea. Cuando el doctor Fortune, antes de habérsele enseñado el tratamiento de la gangosa, hizo como que la aplicaba sobre objetos que dejaba sin proteger en una aldea extraña, sus sirvientes huyeron precipitadamente en la noche. Comprobó más tarde que familias que vivían a cincuenta o cien yardas de distancia abandonaban sus casas e iban a sus hogares en las colinas.

El poder de infligir enfermedades no se detiene con estos universales hechizos para enfermedades específicas. Hechiceros poderosos —mejor dicho, hombres poderosos, ya que todos los hombres son hechiceros— tienen un recurso aún más extremo: *vada*. Pueden enfrentar a la víctima misma, y tal es el terror del azote del hechicero, que ésta cae retorciéndose al suelo. Nunca recobra el sentido y se consume en una muerte predestinada. Para infligir este azote, un hombre espera el momento, y cuando está pronto para actuar mastica gran cantidad de jenjibre para que su cuerpo alcance temperatura bastante alta como para llevar el poder del encantamiento a una altura adecuada. Se abstiene del comercio sexual. Bebe grandes cantidades de agua de mar para quemar su garganta, para que no trague con la saliva sus propios encantamien-

tes del mal. Luego, toma un pariente de confianza como vigía para que se trepe a un árbol cerca de la huerta donde la víctima, sin sospechas, trabaja sola. Juntos los dos se hacen invisibles mediante encantamientos mágicos, y el observador usa su posición en el árbol con el objeto de dar alarma si alguien se acerca; el hechicero se arrastra sin ser oído hasta que enfrenta a su víctima. Lanza el espeso chillido del hechicero, y la víctima cae al suelo. Con su encantada lima espátula el hechicero separa los órganos del cuerpo —así dicen— y cierra la herida sin cicatrizar. Tres veces verifica el estado de la víctima: "Nómbrame". Es una prueba de su éxito que el hombre no pueda reconocer o nombrar a nadie. Solamente murmura sin sentido y corre desvariando por el camino. No vuelve a comer. Está en poliuria, y sus intestinos están afectados. Pierde las fuerzas y muere.

Este relato fue hecho por un nativo fidedigno y conocedor de las peculiaridades. La comprobación de la creencia nativa puede obtenerse en los casos de aquellos que están heridos de muerte lenta después de haberlos enfrentado el hechicero. *Vada* subraya la forma extrema de la malignidad de las prácticas dobuanas y el terror que hace posibles sus máximos efectos.

Hasta aquí no hemos mencionado los intercambios económicos de los dobuanos. La pasión por interminables transacciones comerciales recíprocas, tan absorbentes en Melanesia, está también presente en la isla Dobu. Los éxitos apasionadamente deseados y apasionadamente experimentados que están tan cerca del corazón de todo dobuano, son buscados principalmente en dos campos: el campo de las posesiones materiales y el campo del sexo. La hechicería es otro campo. Pero en estos dominios es un instrumento más que un fin, un medio para alcanzar y defender los éxitos en las actividades principales.

Los éxitos materiales en una comunidad dirigida con artería y recelo, como la de Dobu, deben necesariamente ofrecer muchos contrastes con los fines económicos conocidos en nuestra civilización. Por de pronto, está excluida la acumulación de bienes. Aun una cosecha de éxito atisbada por otro y nunca admitida por el cultivador de la huerta, es ocasión suficiente para la práctica de la hechicería fatal. La exhibición ostentosa está igualmente excluida. La técnica comercial ideal ha de ser un sistema

de tableros que pasan a través de las manos de cada uno, pero que no pueden quedar como posesión permanente. Es precisamente el sistema que prevalece entre los dobuanos. El punto culminante de la vida en esta isla es un intercambio internacional que incluye una docena de islas que se encuentran en un círculo de aproximadamente ciento cincuenta millas de diámetro. Estas islas forman el anillo de Kula, que el doctor Malinowski describió a raíz de los Trobriand, los vecinos de Dobu al norte.

El anillo Kula se extiende más allá de la configuración dobuana de la cultura, y ciertamente otras culturas incluidas en él han dado a sus procedimientos otras motivaciones y satisfacciones. Las costumbres peculiares de los Kula, que los dobuanos han hecho tan coherentes con el resto de su tipo cultural, no se originan necesariamente en esos modelos o en las motivaciones que ahora les están asociadas en la isla Dobu. Solamente nos ocuparemos del intercambio dobuano. Fuera de las de los Trobriand, no conocemos las costumbres Kula de las otras islas.

El anillo Kula es un círculo de islas entre las cuales una especie de valores se dirige en una dirección y la otra se orienta en la dirección opuesta en el intercambio semianual. Los hombres de cada isla hacen largos viajes a través de los mares abiertos, llevando cascos de galletes en la dirección de las agujas del reloj y cascos con armas en la dirección opuesta. Cada hombre tiene su socio en la isla intercambiante en cada dirección y procura sacar ventajas por todos los medios a su alcance. Eventualmente los valores hacen un círculo entero, y naturalmente pueden agregar otros nuevos. Los cascos son todos designados con nombres personales y algunos tienen un valor tradicional sobresaliente en proporción a su fama.

El asunto no es tan manifiestamente fantástico como parecería a juzgar por la pauta formal del procedimiento. Grandes partes de Melanesia y Papúa tienen especialidades industriales locales. En el anillo Kula unos pulen esmeraldas, otros hacen canoas, otros se dedican a la alfarería, otros a tallar maderas, y otros, en fin, mezclan pinturas. El intercambio de todos estos artículos se realiza con el pacto ritual para los de mayor valor. En una región donde la pasión por los intercambios recíprocos está enormemente cultivada, el sistema de intercambio ceremonioso

instituido entre los Kula no resulta tan exagerado como necesariamente ha de parecer a observadores de una cultura que carece de la subestructura equivalente. Aun la aparentemente arbitraria dirección en que los cascos y los golletes se mueven tiene su base en las exigencias de la situación. Los cascos están hechos de cáscaras de *tropus*, que solamente se encuentra en la región norte del anillo Kula, y los golletes son modelados de cáscaras de *spondylus* que se transportan del sur a las islas más mediterráneas del grupo. Por eso, en el comercio de las islas occidentales del anillo que excede al de las orientales, los valores del norte van al sur y los del sur van al norte. Actualmente los valores son viejos y tradicionales y las nuevas importaciones son de poca importancia. Pero la norma persiste.

Todos los años, durante la calma de los trabajos de la huerta después de plantados los ñames y antes de tener que cuidarlos mágicamente para conservarlos en casa, las canoas de Dobu van en la expedición Kula hacia el norte y el sur. Todo hombre tiene mercancías Kula del sur para prometer a cambio de las que recibirá del norte.

El carácter especial del intercambio Kula depende del hecho de que cada isla va a recibir las mercancías en las islas de sus socios. La isla viajera toma donaciones en solicitación y recibe las mercancías, prometiendo devolver las que están en su posesión cuando los huéspedes devuelvan la visita. De ahí que el intercambio Kula no sea nunca una transacción mercantil, pues todo hombre expone sus mercancías y arregla el intercambio aceptable. Cada hombre recibe su precio en base al don de solicitación y una promesa que se supone sea la de una mercancía que ya está en su poder, pero que ha dejado en casa, pronta para darla en el momento apropiado.

El Kula no es un intercambio de grupo. Cada hombre intercambia individualmente, y con todas las formas de un galanteo, con un socio individual. Los hechizos para atraer la suerte en Kula son hechizos de amor. Disponen mágicamente al compañero en favor de lo que conviene al suplicante. A éste lo hacen irresistible embelleciéndolo típicamente, suavizándole la piel, quitándole las cicatrices del empeine, enrojeciéndole la boca y perfumándolo con esencias y ungüentos. En la extravagante ideología de Dobu, sólo el equivalente de la pasión física puede hacer verosímil el espectáculo de un pacífico y ventajoso intercambio de mercaderías.

Los hombres de cada cargamento reúnen sus regalos solicitarios de alimentos y de objetos manufacturados. Tan sólo el dueño de la canoa y su mujer han empleado ciertos hechizos antes de la partida. Toda otra magia se reserva hasta que el Kula esté efectivamente en marcha. El dueño de la canoa se ha levantado al alba para hechizar la estera que cubrirá las mercancías en el viaje de vuelta, para asegurarse mágicamente que cubrirá una gran pila de riquezas. Su mujer también tiene un hechizo que debe emplear para exaltar la expedición de su marido, su aparición como un trueno sobre el mar, su poder de provocar una expectativa trémula no sólo en el cuerpo de su compañero o socio, sino en el de su mujer y de sus hijos, los ensueños de éstos llenos de ese gran hombre: su marido. Cuando todos los preparativos están hechos, por más propicio que sea el viento, durante el resto del día se observa un descanso ritual; este descanso debe observarse en una playa lejana, desolada y deshabitada, lejos de la contaminación de las mujeres, de los niños, de los perros y de las molestias cotidianas. Pero cuando las canoas van hacia el sur, no hay tales islas y el descanso ritual se observa en la playa cercana. Los hombres entonces vuelven de noche a la aldea, afirmando, aunque en desacuerdo con la realidad, que el viento ha sido malo. Es una forma de sospecha ritual que no puede pasarse por alto. A la mañana siguiente el dueño de la canoa la carga, empleando su segundo hechizo, el último que tiene alguna aplicación comunal. Y hasta en éste, así como en los previos hechizos de su mujer, se llama a sí mismo preeminentemente. Convierte mágicamente en mercancías Kua los alimentos que lleva, como dones de solicitación, y dice que descubre los socios a quienes están destinados y esperan su llegada como la luna nueva, aguardándolos desde el extremo de las plataformas de sus casas, aguardando al mismo dueño de la canoa.

Los dobuanos son malos marineros; se acercan a los arrecifes y desembarcan todas las noches. La época de las excursiones Kula es la época de las grandes calmas. Emplean hechizos de viento clamando para que el

anhelado viento noroeste se despose con su vela de fina hoja de pántano, para que estreche en sus brazos a esa hija que se porta mal, para que venga pronto a impedir que otro le robe el marido. Creen que el viento, así como todo lo que sucede en la vida, tiene como fuente única la magia. Cuando al fin las canoas han llegado a las islas a las cuales iban destinadas, eligen un arrecife de coral árido y desembarcan en él para los grandes ritos preparatorios Kula. Cada hombre, por magia y para decoración personal, se embellece todo lo posible. Los encantamientos son propiedad privada según la costumbre dobuana, y cada hombre emplea su magia para beneficio estrictamente personal. Aquellos que no conocen encantos sufren las mayores desventajas. Deben emplear todo su ingenio usando sustitutos capaces de sugestionarlos a ellos mismos. En efecto, a pesar del secreto inviolable que se guarda en torno a la posesión de los hechizos en los casos en que han sido observados, los hombres que los conocen son aquellos que hacen el mayor comercio Kula. La confianza en sí mismos les da suficiente ventaja sobre sus compañeros. Tanto los que conocen los hechizos como los que no los conocen, aceptan los dolores físicos preparatorios para la llegada Kula; se perfuman con la hoja olorosa que se usa en el galanteo, se colocan una hoja púbea fresca, se pintan la cara y los dientes, se untan el cuerpo con aceites de coco. Sólo entonces están prontos para presentarse ante sus socios.

Las transacciones de cada hombre se hacen como un negocio privado. La viveza en los negocios es importante, muy valorada y acorde con el dogma dobuano de que la persona que tenemos más cerca es la que más amenaza nuestra vida. La venta al detalle impuesta al comerciante Kula de éxito está en manos de su compañero de canoa que no tiene éxito, o por lo menos en la de otro hombre de su localidad, no como una cuestión que puede arreglarse entre extranjeros. De las mercancías Kula rezaría un refrán homérico, "muchos hombres murieron a causa de ellas". Pero las muertes no son ocasionadas por la ira de negociantes en su intercambio, de un dobuano contra un trobriando, o de un hombre de Tubetube contra un dobuano. Es siempre la de un dobuano sin éxito contra un hombre afortunado de su propia localidad.

La fuente más prolífica de odio es el procedimiento astuto conocido como wabuwabu.

Practicar el wabuwabu es conseguir llevar hacia el sur todos los collares de caracoles *spondylus* posibles, en la seguridad de un collar dejado en casa en el norte; o viceversa, muchos del norte, en la seguridad de que no pueden alcanzarlos, prometen la única mercancía que poseen a muchas personas a cambio de los dones que se les solicitan. Es un procedimiento astuto pero no es enteramente un abuso de confianza.

"Supongamos que yo, Kisian de Tewara, voy a los trobriandos y adquiero un casco llamado monitor Lizart. Luego voy a Sanaroa y en cuatro aldeas diferentes adquiero cuatro collares de caracoles diferentes, prometiendo a cada hombre que me dé un collar de caracoles un monitor Lizart en cambios futuros. Yo, Kisian, no necesito especificar demasiado mis promesas. Más adelante, cuando cuatro hombres aparezcan en mi casa de Tewara pidiendo cada uno su monitor Lizart, sólo uno lo obtendrá. Los otros tres no están defraudados, por lo menos no lo estarán permanentemente. Se enfurecen, es verdad, y su intercambio está bloqueado durante un año. Al año siguiente, cuando yo, Kisian, vuelva de nuevo a la tierra de los trobriandos, sostendré que tengo cuatro collares en casa esperando a aquellos que me den cascos. Obtengo más cascos de los que obtuve previamente y pago mis deudas del año anterior.

"Los tres hombres que no obtuvieron su monitor Lizart están en desventaja en mi residencia, Tewara. Luego, cuando vuelven a sus casas están demasiado lejos para que resulten peligrosos. Posiblemente emplearán la hechicería tratando de matar a su rival afortunado que consiguió el monitor Lizart. De esto no cabe duda. Pero esto es asunto de ellos. Me he convertido en un gran hombre al ampliar mis intercambios a costa de bloquear los suyos durante un año. No puedo darme el lujo de bloquear su intercambio durante demasiado tiempo. Correría el riesgo de que en adelante nadie confiara en mis negociaciones. En el resultado final soy honesto".

Wabuwabuar con éxito es una gran hazaña, una de las más envidiadas en Dobu. El gran héroe mítico de los Kula fue un experto en ello. Como todas las prácticas dobuanas, aumenta las propias ganancias a costa de las pérdidas de otros. Permite cosechar ventajas personales en una situación en la que otros son víctimas. El Kula no es la única empresa en la cual un hombre puede correr el riesgo de ser wabuwabu. Con este término también se indica hacer víctimas a terceros en las relaciones maritales. Las series de pagos que se hacen durante los esponsales entre dos aldeas suponen propiedades considerables. El hombre que se atreva a correr el riesgo, puede tomar el compromiso a fin de cosechar las ga-

nancias económicas. Cuando la balanza del intercambio se inclina a su favor, rompe el compromiso. No hay compensación. Una persona que se lleva las ganancias, prueba con ello que su magia es más eficaz que la de la aldea a la que ha ofendido y que, por supuesto, atentará contra su vida. Es una persona envidiable.

En este último caso, el wabuwabu difiere del Kula porque el intercambio mismo se hace dentro de la localidad. La enemistad que es inseparable de las relaciones dentro de estos grupos, pone una contra otra las dos partes del intercambio en lugar de juntar los socios comerciales que viajan en la misma canoa como en el Kula. El wabuwabu, en ambos casos, tiene de común el hecho de que es una ventaja obtenida sobre otra persona de la localidad.

Las actitudes de las cuales hemos hablado, implicadas en el matrimonio, en la magia, en los trabajos de huerta y en el intercambio económico, se expresan dentro de los términos más fuertes en la conducta observada en la época de la muerte. Dobu, dice el doctor Fortune, "se agacha bajo una muerte como bajo un látigo", y busca en torno inmediatamente una víctima. Según el dogma dobuano, la víctima será la persona que está más cerca del muerto, es decir, la esposa. Ellos creen que la persona con quien se comparte el lecho es la que debe hacerse cargo de la propia enfermedad fatal. El marido ha empleado sus hechizos causantes del mal, y la esposa ha usado brujería. Pues, aunque las mujeres también pueden conocer los hechizos originarios del mal, los hombres se atribuyen siempre una forma especial de poder, y la muerte y la desolación, según reza un refrán convencional, están universalmente colocadas a sus puertas. El adivino, cuando es llamado para reconocer al asesino, no está atado por esta convención y coloca la muerte tantas veces en la puerta de un hombre como en la de una mujer. Esta convención refleja más fielmente quizá un antagonismo de sexos que un atentado asesino. Sea como sea, los hombres les atribuyen a las mujeres una técnica especial en la vileza, que se parece de manera extraña a la tradición europea de las brujas con sus escobas. Las brujas dobuanas dejan su cuerpo durmiendo junto a sus esposos y vuelan por el aire para causar un accidente —la caída de un hombre o de un árbol, o una

canoa que se va a la deriva, son accidentes debidos a las brujas volantes— o para sacarle el alma a un enemigo que por ello se debilitará y morirá.

Los hombres viven aterrorizados por estas maquinaciones de sus mujeres, tanto que, por la creencia de que las mujeres trobriandas no practican la brujería, asumen ante los trobriandos un aire seguro que no tienen en sus casas. En Dobu la mujer es tan temida por su marido como el marido por su mujer.

En el caso de que alguno de los dos se enferme seriamente, deben ambos trasladarse inmediatamente a la aldea de la persona enferma, si están viviendo durante ese año en la aldea del otro esposo. La muerte, si es posible, debe ocurrir allí donde la esposa sobreviviente está bajo el poder de la susu del muerto. Él es el enemigo dentro del campo, la bruja o el mago que ha quebrado las filas opositoras. La susu presenta un frente sólido en torno al cuerpo de sus muertos. Tan sólo ella puede tocar el cadáver o realizar cualquiera de los deberes del entierro. Tan sólo ella puede dar los gritos de duelo. Está prohibido estrictamente que la esposa vea cualquiera de estos procedimientos. Extienden al muerto sobre la plataforma de la casa y lo adornan, si es rico, con objetos de valor; si fue buen jardinero, ponen a su alrededor grandes ñames. Los parientes por el lado materno elevan sus voces en los agudos lamentos tradicionales. Esa noche o al día siguiente, los hijos de la hermana del difunto se llevan el cadáver para efectuar el entierro.

La casa del muerto queda vacía y abandonada. Bajo el pino elevado de la casa se hace una tapia con esteras plegadas y los dueños de la aldea acompañan hasta allí al sobreviviente. Se ennegrece su cuerpo con carbones de la fogata y alrededor de su cuello se cuelga una cuerda, la señal del duelo. Pasa las primeras semanas sentado sobre el piso del oscuro encierro. Luego trabaja en la huerta de sus suegros vigilado por ellos, como durante el período de sus esponsales. Trabaja también la huerta de su mujer muerta y de sus hermanos y hermanas. No recibe recompensa y sus hermanos y hermanas deben trabajar para él su propia huerta. No le está permitido sonreír ni participar en ningún intercambio de alimentos. Cuando se saca la calavera de la tumba y los sobrinos del muerto bailan con ella, no puede mirar a los bailarines. El hijo

de su hermana guarda la calavera y con toda ceremonia se envía al espíritu camino a la tierra de los muertos.

Sus parientes no sólo tienen que trabajar su huerta durante la época de su luto; tienen otras cargas mucho más pesadas. Después del entierro tienen que traer el pago de la sepultura a la aldea del muerto. Ofrecen ñames cocidos a los hijos de la hermana que efectuaron los servicios y una gran cantidad de ñames sin cocinar que se muestran en la aldea del muerto y que se distribuyen a los parientes de éste que viven en la aldea. Los miembros de la susu reciben la mayor parte.

De igual modo, la viuda está sometida a los parientes de su esposo muerto. Sus hijos tienen que cumplir deberes especiales; durante todo el año deben cocinar un puré de bananas y de taro y llevarlo a la susu de los muertos "a pagar por su padre". "¿No nos tuvo en sus brazos?" Son los extraños pagando por su padre al grupo de parentesco cercano, al cual ellos no pertenecen; pagan por uno de este grupo que fue bueno con ellos. Están cumpliendo una obligación y no hay recompensa por estos servicios.

El deudo debe ser relevado de esta sujeción por pagos que hará más adelante su propio clan al clan del difunto. Traen los dones del ñame sin cocinar como antes, y los parientes del muerto cortan el lazo de cuerda que es la señal de duelo, y lo lavan del carbón que cubre su cuerpo. Hay baile y sus parientes lo conducen de nuevo a su aldea. Ha terminado su año de penitencia. No volverá a entrar en la aldea de su cónyuge. Si es un viudo el que ha sido liberado del luto, sus hijos, por supuesto, quedan detrás, en la aldea de su verdadera parentela, en la aldea a la cual su padre ya no entrará. El canto que se entona cuando termina el luto celebra la despedida, que es obligatoria entre ellos. Está dirigido al padre, cuyo último día de penitencia ha llegado.

> Acuéstate despierto, acuéstate despierto y habla
> a la hora de la medianoche.
> Primero acuéstate y habla,
> acuéstate y habla.
> Maiwortu, unta tu cuerpo de carbón
> con Mwaniwara debajo.
> El amanecer rompe el negro de la noche.
> Primero acuéstate despierto y habla.

Maiwortu es el viudo a quien le queda esta única o última noche en que puede aún hablar con sus hijos. Mañana le lavarán el carbón con el cual está embadurnado. Tal "como la aurora rompe la negrura de la noche", su cuerpo aparecerá de nuevo desennegrecido.

Él y sus hijos no volverán a conversar más.

Los respectivos clanes de los cónyuges no son los únicos implicados en las recriminaciones mutuas durante el tiempo del duelo. El cónyuge sobreviviente no es sólo el representante de la aldea enemiga que por fórmula tradicional puede ser acusado de la muerte del difunto. Es también representante de todos aquellos que se han casado en la aldea de la persona muerta. Como hemos visto, este grupo proviene de tantas aldeas como es posible, pues se considera mala política para una aldea el tener varias uniones matrimoniales en una sola aldea. Las esposas de los propietarios, si sus matrimonios continúan, son las que eventualmente estarán en el mismo caso que la esposa que ahora presta el servicio de su tiempo. Al comienzo del luto tienen derecho de poner una prohibición sobre los árboles frutales de los dueños de la aldea, y hasta, con gran muestra de rencor, arrancar algunos de ellos. Para apartar el tabú, algunas semanas después se arman de lanzas y descienden sobre la aldea como si se tratara de vencerla en una guerra. Llevan consigo un gran cordero y lo arrojan bruscamente ante la choza del más cercano pariente del muerto. Con ímpetu sacuden las palmas de la arena de la aldea, las dejan sin frutos, y huyen bruscamente antes de que la gente haya comprendido lo que ocurre. Los dos ataques son expresión ritual del resentimiento contra un grupo que puede eventualmente hacer acto de contrición en el luto. Tradicionalmente era el cordero gordo una víctima humana. En todo caso, los aldeanos, una vez que los invasores han desaparecido de su vista, se estremecen de excitación contra el jabalí. Lo asan y se convierte en la base de una serie de fiestas ofrecidas a todas las aldeas de los cónyuges, un regalo compuesto de alimentos cocidos ofrecido de la manera más insultante posible. Los donantes derraman el *lardo* líquido sobre el más anciano y respetado de los hombres de la aldea y con él lo *cubren* y *emplastan*. De inmediato este hombre salta hacia adelante y con la más amenazadora actitud posible, bailando y blandiendo, ade-

más, en sus manos un arpón o lanza, afronta así a sus invitados con los insultos tradicionales. Le es permitido el privilegio, al mismo tiempo que en el árbol tabú, de dar expresión al resentimiento de las esposas, en contra del clan del muerto, las que pueden cumplir penitencias por ello enlutándose. Una de las susu del muerto toma una expresión amenazadora en contra del anciano, pero sin pronunciar nada demasiado insultante, mientras que la otra eventualmente lava y come cordialmente. Si la aldea del muerto lleva a la aldea de las esposas masa cocida en lugar de cerdo, sucede con esta masa exactamente lo mismo. La tensión entre estos dos grupos se termina por una de las más grandes fiestas de Dobu, una fiesta celebrada en la aldea del muerto y ofrecida con insultos a los invitados de las aldeas relacionadas por el matrimonio. "Tawa, ¡su parte! El que ha muerto poseía varios cerdos domésticos. Sus marranas son estériles". "Togo, ¡vuestra parte! El que falleció era maestro en el arte de pescar con red. Así es como vosotros pescáis". "Kopu, ¡vuestra parte! El muerto era un gran jardinero. Volvía a su casa con el crepúsculo. Vosotros os arrastrabais hacia ella ya exhaustos a mediodía". Como dice el doctor Fortune: "De esta feliz manera, la localidad levanta sus fuerzas aun cuando la muerte las haya apagado".

La tradicional sospecha entre la aldea del muerto y la del sobreviviente, no significa, por supuesto, que la esposa que ha quedado con vida sea mirada como si fuera la asesina. Esto es posible, pero los adivinos están prontos a asirse de cualquier suceso importante, sobre la causa de la muerte y en cualquier terreno; a atribuirla a los celos y despertar cualquier sospecha. "Más a menudo la observación del luto no comprende meras formas rituales, pues lava la expresión de la sombría sospecha y el resentimiento por ella". Se trata en todo caso de proyecciones características de los sentimientos dominantes en Dobu.

El asesinato puede cumplirse igualmente por medios no mágicos. Se sospecha de un envenenamiento tanto como de la hechicería o la brujería. Ninguna mujer dejará su olla sin vigilar. Tienen venenos diversos que emplean como sus encantamientos mágicos. Probada la eficacia mortal de un veneno, ya puede usarse en encuentros serios.

"Mi padre me dijo a menudo que esto es budobudo. Le extrajimos el jugo. Tomé un recipiente, bebí de él, puse

en el resto el jugo y lo cerré. Al día siguiente le di al niño diciéndole: He bebido de esto, puedes beber. A mediodía sucumbió, y murió por la noche. Era una hija de una hermana de la aldea de mi padre. Mi padre envenenó a la madre de ella con budobudo. ¡Yo envenené después a la huérfana!

"¿Cuál fue la causa?

"Ella embrujó a mi padre. Él cayó enfermo. La mató, y su cuerpo volvió a crecer fuerte".

La fórmula que corresponde a nuestro agradecimiento por un obsequio es: "¿Si tú me envenenas ahora, cómo te lo retribuiré?". Esto es, aprovechan la ocasión para señalar formalmente al donante que no le conviene usar el arma habitual contra alguien que está obligado para con él.

Las convenciones dobuanas excluyen la risa y hacen de la dureza una virtud. "Son la raíz de la risa", dicen con sorna de la gente vecina, menos malévola. Una de las obligaciones más estrictamente observadas, como las de practicar la jardinería y la de Kula, es la de refrenar las actividades agradables y las expresiones de felicidad. "En los jardines no jugamos, no cantamos, no gritamos, no relatamos leyendas. Si nos portamos así en los jardines, la semilla del ñame dice: "¿Qué encantamiento es éste? Hubo una vez un hermoso encantamiento, pero esto, ¿qué es? La semilla del ñame interpreta mal nuestras palabras y no quiere crecer". El mismo tabú obra durante la Kula. Un hombre que se humillara yendo hacia los suburbios de una aldea de los Amphletts mientras el pueblo estuviera bailando, repudiaría indignado la sugerencia de que él pudiera acompañarlos en sus danzas. "Mi esposa diría que he sido feliz". Eso es un tabú supremo.

La severidad con la que se mide la virtud sobrepasa el límite al que llegan los celos y las sospechas en Dobu.

Penetrar en la huerta de un vecino está prohibido. Cada uno permanece en posesión de lo que es suyo. Toda reunión entre hombres o mujeres es considerada ilícita, y en verdad el hombre por convención saca ventaja de toda mujer que no desaparece ante él. Se toma como admitido que el hecho de que ella esté sola es licencia suficiente. Habitualmente la mujer toma una escolta, a menudo un niño pequeño, y el acompañante la protege tanto de la acusación como de peligros sobrenaturales. Por eso

el esposo habitualmente monta guardia a la entrada de la huerta en las estaciones de trabajo de la mujer, entreteniéndose hablando a un niño, acaso, y cuidando que su mujer no hable con nadie. Sigue su pista cuando ella se ausenta largo tiempo para funciones naturales y aun puede en casos extremos acompañarla a pesar de la terrible gazmoñería de los dobuanos. Es significativo que la gazmoñería sea tan extrema en Dobu como lo era entre nuestros antepasados puritanos. Nadie se desviste ante otro. Aun en un viaje entre hombres, en canoa, el que quiere orinar se aparta de la vista de los otros. También es tabú todo indicador de la vida sexual de uno mismo: sólo cabe referirse a la vida sexual cuando se incurre en abuso obsceno. Por eso una convención de lenguaje refiere las virtudes del cortejo prenupcial, aunque los cantos de danza que la dramatizan están llenos de pasión explícita y de los hechos que son materia de la experiencia pasada de todo adulto.

La profunda gazmoñería de Dobu no es bastante familiar en nuestra propia cultura, y la dureza del carácter dobuano que le está asociada acompañaba también a la gazmoñería de los puritanos. Pero hay diferencias. Estamos acostumbrados a asociar este complejo con una negación de la pasión y un menor acento sobre el sexo. La asociación no es inevitable. En Dobu la dureza y la gazmoñería corren parejas con la promiscuidad prenupcial y con una alta estimación de la pasión y las técnicas sexuales. Hombres y mujeres buscan la satisfacción sexual y hacen de su conquista asunto importante. No hay condición de diferencia o absorción en un mundo masculino que sostiene a un hombre de cuya mujer él sospecha que lo traiciona. Las vicisitudes de la pasión son explotadas, mientras en Zuñi, por ejemplo, son moderadas por las instituciones tribales. El total del aprendizaje sexual con que las mujeres entran en el matrimonio es el modo de mantener a sus maridos lo más exhaustos posible. No hay empequeñecimiento de los aspectos físicos del sexo.

El dobuano es por eso duro, gazmoño y apasionado, consumido por los celos, la sospecha y el resentimiento; concibe en todo momento la prosperidad como el escapar de un mundo malicioso, por un conflicto en el que ha vencido a su adversario. El hombre bueno es el que tiene en su crédito muchos de tales conflictos, como cabe comprobarlo por el hecho de que ha sobrevivido prósperamente. Se admite que ha robado, matado niños y a sus asociados más cercanos mediante la hechicería; que ha engañado cuando se ha decidido a hacerlo. Como hemos visto, el robo y el adulterio son objeto de encantamientos valiosos por parte de hombres meritorios de la comunidad. Uno de los más respetados hombres de la isla dio al doctor Fortune un encantamiento para hacer invisible al conjurador con la recomendación: "Ahora puedes entrar en las tiendas de Sidney, tomar lo que gustes e irte con ello sin ser visto. Muchas veces he tomado de otras personas corderos cocidos. Me he acercado a un grupo sin ser visto. Sin ser visto me he ido con el cordero". La hechicería y la brujería no son criminales. Un hombre meritorio no podría existir sin ellas. Hombre malo, por otra parte, es aquel que ha sido injuriado en la fortuna o en su cuerpo en los conflictos en que otros ganaron la supremacía. El hombre deformado es siempre un hombre malo. Lleva en su cuerpo la derrota que todos ven.

Hay otro desenvolvimiento menos habitual de esta lucha brutal en la que las formas usuales de legalidad están ausentes en Dobu. Hay, por supuesto, muchas clases distintas de validación por las cuales la legalidad es alcanzada en culturas diferentes. Veremos cómo en la costa noroeste de América no se adquiere propiedad legal por el perfecto conocimiento literal del ritual ni por el sabor minucioso de los actos que lo acompañan; solamente matando al propietario adquiere uno instantáneamente la propiedad legal, de otro modo inadquirible. No cabe robar un rito escuchando a escondidas, pero el acto legal de validación es uno que juzgaríamos completamente ilegal en nuestra civilización. El hecho es que hay allí un acto legal de validación. En Dobu no hay ninguno. Escuchar a escondidas es constantemente temido porque el conocimiento de un encantamiento obtenido de este modo es tan bueno como el conocimiento obtenido de cualquier otro modo. Todo lo que uno puede llevarse es respetado. Wabuwabu es una práctica instituida, pero ninguna práctica para la que no hay aprobación convencional se produce socialmente en Dobu. Unos pocos individuos desvergonzados no se someten al luto por el cónyuge. Una mujer solamente puede evadirse de él si un hombre quiere fugarse con ella; y en este caso la aldea de su esposo muer-

to se dirige a la aldea hacia donde escapó y esparce en ella hojas y trozos de árboles. Cuando es un hombre el que se va, no se hace nada. Se considera que su magia es tan buena, que la aldea en la que se ha casado es impotente frente a él. La misma ausencia de legalidad social sirve de base a la falta de jefatura o de investidura de cualquier individuo con autoridad reconocida. En una aldea, un conjunto de circunstancias dio a Alo un grado de autoridad reconocida. "Gran parte del poder de Alo se debió no solamente a la fuerza de su personalidad y a su herencia de magia mediante la primogenitura, sino también al hecho de que su madre fue prolífica, y antes de ella su abuela. Era la mayor de la línea más vieja, y sus hermanos y hermanas consanguíneas formaban la mayoría de la aldea. En tan raras circunstancias como las combinaciones de una fuerte personalidad con la herencia de magia en una familia enterada de su conocimiento mágico y con descendientes políticos, se ve claramente de qué depende la legalidad en Dobu".

El conflicto artero, que es el ideal ético en Dobu, no está atenuado por convenciones sociales de esas que constituyen la legalidad. Ni está aliviado por ideales de misericordia o bondad. Las garras con que luchan no están embotadas. Por eso no derrochan fuerzas, y arriesgan desafíos e insultos que puedan interferir en sus planes. Sólo en la única fiesta ritual que tienen es el insulto tradicionalmente tolerado. En la conversación ordinaria el dobuano es suave y untuosamente cortés. "Si queremos matar a un hombre nos damos nuestro tiempo, lo llamamos amigo". Por eso, cuando el adivino pesa las pruebas para determinar al asesino, sospecha de quien ha buscado la compañía del muerto. Si estaban juntos por alguna razón que no es de las habituales, se considera el asunto probado. Como dice el doctor Fortune, "los dobuanos prefieren ser infernalmente aviesos o no serlo en absoluto".

Tras una muestra de amistad, tras pruebas de cooperación, en todos los casos, piensa el dobuano que sólo ha de esperar artería. Los mejores circundantes de cualquiera, están dirigidos, según sus instituciones, a traer confusión y ruina a sus planes. Por eso cuando va a Kula usa un encantamiento "para hacer callar al que queda en casa". Da por aceptado que los que quedan trabajan contra él. Siempre se toma en cuenta el resentimiento como

un motivo que da lugar a algo. Sus técnicas mágicas en muchos casos siguen una norma de acuerdo con la cual un encantamiento sólo es eficaz para los primeros ñames plantados o los primeros alimentos y regalos solícitos acumulados en las canoas Kula. El doctor Fortune interrogó a este respecto a un mago. "Los ñames son como personas", explicó. "Ellos han comprendido. Uno dice: El ñame que encanta. ¿Qué hay respecto de él? ¡Oh!, está enfadado y se arroja fuertemente". Lo que concierne a los hombres también concierne a los seres sobrenaturales.

Sin embargo, el hombre resentido tiene un recurso que el dobuano no atribuye a los seres sobrenaturales. Puede intentar suicidarse o cortar el árbol cuyo fruto fue robado. Es el último recurso que salva la apariencia del humillado y se supone que reanima el sostén de su propia susu. El suicidio, como hemos visto, es habitualmente intentado en las querellas matrimoniales y realmente hace que el clan preste sostén al esposo resentido que ha atentado contra su vida. Menos clara es la institución de cortar los propios árboles frutales de los que fue robada fruta. Quienes no tienen encantamientos productores de enfermedades para colocarlos sobre sus árboles, consideran que son un accidente fatal o una enfermedad seria de un pariente cercano, y la persona que roba del árbol es vinculada a esta calamidad. Si alguien desafía la maldición, el propietario corta su árbol. Es similar a la conducta de quitarse la vida en el intento del suicidio, pero se pone en claro que la llamada en ambos casos no se dirige a la piedad ni al apoyo ni de los parientes de uno mismo. Más bien, en lo extremo de la humillación, el dobuano proyecta sobre sí mismo y sus bienes la malignidad que muchas sociedades han reducido mediante sus instituciones. Las instituciones dobuanas, por otra parte, las exaltan al grado más elevado. El dobuano vive sin reprimir las malas pesadillas del hombre, la mala voluntad del universo; y de acuerdo con su visión de la vida, la virtud consiste en elegir una víctima sobre la cual descargar la malignidad que atribuye a la sociedad humana y a los poderes de la naturaleza. Toda existencia se le aparece como una lucha feroz en la que adversarios mortales se enfrentan en una contienda por cada uno de los bienes de la vida. La sospecha y la crueldad son las armas en la porfía, y no da ni tampoco pide merced.

VI

LA COSTA NOROESTE DE AMÉRICA

Una civilización a la orilla del mar. — Los kwakiutl de la Isla Vancouver. — Dionisiacos típicos. — Sociedad caníbal. — En el polo opuesto a los Pueblo. — La disputa económica. — Una parodia de nuestra propia sociedad. — Autoglorificación. — Avergonzando a los invitados. — Intercambios de Potlatches. — Altura de la jactancia. — Invistiendo a una novia. — Prerrogativas en el matrimonio, el crimen y la religión. — Hechicería. — Sentido del ridículo. — La muerte; máxima afrenta. — La gama de las emociones.

Los indios que vivían en la angosta franja de la costa del Pacífico desde Alaska hasta Puget Sound eran gente vigorosa y resistente. Tenían una cultura de orden poco común, muy diferenciada de la de las tribus de los alrededores. Poseían un aspecto que es difícil encontrar entre otra gente. Sus valores no eran los que se reconocen generalmente y carecían de los que son honrados con frecuencia.

Era gente que contaba con grandes posesiones, como pasa generalmente con la gente primitiva. Su civilización estaba construida sobre una gran provisión de bienes inacabables obtenidos sin gasto ni trabajo excesivo. Los pescados de los cuales dependía su alimentación podían sacarse del mar en grandes redadas. Sacaban salmón, bacalao, platijas, focas, para guardarlos o para extraer de ellos aceite. Utilizaban también las ballenas arrojadas a la costa; las tribus que vivían más al sur cazaban también ballenas. Su vida hubiera sido imposible sin el mar. Las montañas caían a pico sobre su litoral; edificaban sobre las playas. Era un país maravillosamente adecuado a sus necesidades. La costa profundamente irregular estaba flanqueada por innumerables islas, que no solamente multiplicaban la línea de la playa, sino que le daban grandes áreas de agua protegida, así como protegían también la navegación de la corriente continua del Pacífico. La vida

marítima que ronda esta región es soberbia. Es aún el gran campo de desove en el mundo; las tribus de la costa noroeste conocían el calendario de las migraciones de los peces como otra gente ha conocido las costumbres de los osos o las estaciones para sembrar la tierra. Aun en los pocos casos en que dependían de algún producto de la tierra, así como cuando cortaban los grandes árboles, que astillaban luego en grandes tablas para sus casas o ahuecaban para hacer canoas, hallábanse cerca de las vías acuáticas. No conocían otro medio de transporte que el agua, y cortaban cada árbol lo más cerca posible de una corriente o de un canal, de manera que pudiese ser llevado hacia la aldea flotando corriente abajo.

Mediante las canoas, en el mar, mantenían una constante intercomunicación. Eran aventureros y sus expediciones llegaban muy al norte y muy al sur. Los matrimonios, tratándose de gente de prestigio, se arreglaban con la nobleza de otras tribus, las invitaciones para las grandes fiestas, los *potlatches*, eran mandadas a cientos de millas costa arriba y contestadas con cargamentos de canoas de las tribus distantes. El lenguaje de esta gente pertenecía a diversas ramas por eso les era necesario a la mayoría de ellos hablar varias lenguas relacionadas entre sí. Pero, por cierto, la diferencia de lenguaje no era un obstáculo para la difusión de los menudos detalles de las ceremonias o de conjuntos enteros de folklore cuyos elementos fundamentales compartían.

No aumentaban sus provisiones de alimentos mediante la agricultura. Cuidaban pequeños sembrados de trébol o de quinquefolio; eso era todo. La mayor ocupación de los hombres, aparte de la caza y de la pesca, era trabajar la madera. Construían sus casas con tablas, tallaban grandes palos totems, ajustaban los lados de los cajones hechos de plantas enteras, los tallaban y los decoraban. Construían canoas marítimas, hacían máscaras de madera, muebles caseros y utensilios de todas clases. Sin metal, para hachas o serruchos, derribaban grandes cedros, los astillaban en grandes tablones y los transportaban por el mar, sin usar para nada la rueda, hacia las aldeas, a fin de hacer con ellos muchas mansiones familiares. Sus métodos eran ingeniosos y admirablemente calculados. Seguían con toda precisión la rajadura que convertía los troncos en tablones, levantaban enormes

troncos de árboles como pilares y vigas de las casas, sabían cómo serruchar la madera mediante golpes de lezna sesgados de modo que no quedase en la superficie el menor signo de la juntura. De un solo cedro sacaban canoas capaces de navegar en el mar abierto llevando cincuenta o sesenta hombres. Su arte era audaz y perfecto como no lo ha sido el de otros pueblos primitivos.

La cultura de la costa noroeste decayó totalmente durante la última parte del siglo pasado. El conocimiento directo que tenemos de ella como una civilización en funcionamiento, se limita a esas tribus que fueron descritas hace una generación y sólo conocemos en detalle la cultura de los Kwakiutl de la isla de Vancouver. Por eso, en su mayor parte la descripción de esta cultura será la de Kwakiutl completada con los detalles contrastantes conocidos en otras tribus y por los recuerdos de los viejos que alguna vez tomaron parte en lo que es ahora una civilización desaparecida.

Como la mayoría de los indios americanos, con excepción de los pueblos del sudoeste, las tribus de la costa noroeste eran dionisíacas. En sus ceremonias religiosas el objetivo final era el éxtasis. El primer bailarín, por lo menos en el punto culminante de su representación, debía perder el dominio normal sobre sí mismo y transportarse a otro estado de existencia. Debía echar espuma por la boca, temblar violenta y anormalmente, cometer actos que serían terribles en el estado normal. Algunos bailarines estaban amarrados por cuatro cordeles sostenidos por ayudantes, para que en su frenesí no pudieran causar daños irreparables. Sus cantos para la danza celebraban esta locura como un portento sobrenatural:

El don del espíritu que destruye la razón del hombre,
¡oh! real amigo sobrenatural [1], a la gente atemoriza.
El don del espíritu que destruye la razón del hombre,
¡oh! real amigo sobrenatural, desparrama a los que están en la casa [2].

El bailarín mientras tanto bailaba sosteniendo carbones ardientes en la palma de sus manos. Jugaba con ellos atrevidamente, llevándoselos a la boca, arrojándolos entre

[1] Esto es, caníbal del extremo norte del mundo, patrono sobrenatural del bailarín, por cuyo poder baila.

[2] Esto es, huyen de miedo.

la gente amontonada, quemándola e incendiando sus vestimentas de corteza de cedro. Cuando bailaban los bailarines osos, el coro cantaba:

Grande es la furia de este gran ser sobrenatural.
Llevará a los hombres en sus brazos y los atormentará.
Les devorará la piel y los huesos, triturando su carne y sus huesos
[con los dientes.

Todos los bailarines que se equivocan en su actuación tienen que tirarse al suelo como si cayeran muertos y los que personifican al oso caen sobre ellos y los despedazan. Alguna vez es esto una simulación, pero de acuerdo con la enseñanza tradicional, para ciertos errores no había mitigación de la pena. En las grandes ceremonias los *osos* estaban vestidos totalmente con pieles de oso negro, y en ceremonias de menor importancia usaban en los brazos las pieles de las patas delanteras del oso con las garras extendidas. Los *osos* bailaban alrededor del fuego, arañando la tierra e imitando los movimientos de los osos enfurecidos mientras la gente cantaba el canto del bailarín que personificaba al oso:

¿Cómo nos esconderemos del oso que se mueve en torno del mundo
[todo?
¡Arrastrémonos bajo tierra! Cubramos nuestras espaldas
con lodo para que el terrible gran oso
del Norte del mundo no nos encuentre.

Estas danzas de la costa del noroeste eran las representaciones de sociedades religiosas en las cuales los protectores sobrenaturales de la sociedad iniciaban a los individuos. La experiencia del encuentro con el espíritu sobrenatural estaba en relación estrecha con la de la visión, experiencia ésta que en tantas partes de la América del Norte dotaba al suplicante que ayunaba en el aislamiento y que a menudo se torturaba a sí mismo; lo dotaba de un espíritu guardián que lo ayudaba durante toda la vida. En la costa del noroeste el encuentro personal con el espíritu se había vuelto un asunto formal; no era más que una manera de expresar el derecho de incorporarse a una sociedad secreta muy cerrada. Pero a medida que la forma se había convertido en algo vacío de contenido, el acento era puesto sobre la locura divina apoyada sobre aquel que tenía derecho a un poder sobrenatural. El joven Kwakiutl que iba a ser miembro de una de esas sociedades reli-

giosas, era arrebatado por los espíritus y permanecía aislado en el bosque durante el período del cual se decía que estaba retenido por seres sobrenaturales. Ayunaba para aparecer adelgazado y se preparaba para la demostración de frenesí que tendría que realizar a su vuelta. Todo el Ceremonial de Invierno, las grandes series Kwakiutl de ritos religiosos, se hacía para "domesticar" a los iniciados, quienes volvían llenos del "poder que destruye la inteligencia del hombre" y a quienes era necesario hacer retornar al nivel de la existencia secular. La iniciación del Danzarín Caníbal era especialmente calculada para que expresara la intención dionisíaca de la cultura de la costa del noroeste. Entre los Kwakiutl, la sociedad Caníbal tenía mayor rango que todas las demás. En las danzas del invierno se les daba a sus miembros los puestos de mayor honor, y los otros no podían participar en la fiesta hasta que los caníbales hubieran comenzado a comer. Lo que distinguía al caníbal de los miembros de todas las otras sociedades religiosas era su pasión por la carne humana. Se arrojaba sobre los espectadores y con sus dientes les arrancaba un bocado de carne de sus brazos. Su baile era el de un adicto frenético, enamorado del "alimento" que le presentaban: un cadáver preparado, llevado en los brazos extendidos de una mujer. En las grandes ocasiones los Caníbales comían los cadáveres de los esclavos que habían sido muertos con ese propósito.

El canibalismo de los Kwakiutl era la antítesis del canibalismo epicúreo que practicaban muchas tribus de Oceanía, o de la costumbre de contar con la carne humana común en la dieta de muchas tribus de África. El Kwakiutl sentía una repugnancia extrema hacia la carne humana. Mientras el Caníbal bailaba tembloroso ante la carne que tenía que comer, el coro cantaba su canción:

> Ahora voy a comer.
> Mi rostro está horriblemente pálido.
> Voy a comer lo que es dado por Caníbal
> en el Extremo Norte del Mundo.

Se llevaba la cuenta de los bocados de piel que el Caníbal había sacado de los brazos de los espectadores, y él tomaba eméticos hasta que los hubiera vomitado. A menudo no llegaba a ingerirlos. Mayor que la contaminación de la carne mordida de los brazos vivientes se

consideraba aquella de la carne de los cadáveres preparados y de los esclavos muertos para las ceremonias canibalescas. Durante cuatro meses después de este deshonor, el Caníbal era tabú. Permanecía solo en su pequeño dormitorio interior, mientras un bailarín oso montaba guardia en su puerta. Para comer usaba utensilios especiales que eran destruidos al final del período. Bebía siempre ceremoniosamente, no tomando nunca sino cuatro sorbos a la vez y sin tocar la copa con los labios. Tenía que usar un tubo para beber y un rascador de cabeza. Después del período de su reclusión, al aparecer de nuevo entre los hombres fingía haber olvidado el modo de conducirse en la vida. Había que enseñarle a andar, a hablar, a comer. Se daba por sentado que se había alejado tanto de esta vida, que sus costumbres se le habían vuelto extrañas. Aun después de terminada su reclusión de cuatro meses seguía siendo sacrosanto. Durante un año no podía acercarse a su mujer, ni jugar a juegos de azar, ni realizar ninguna clase de trabajo. La repugnancia que hacía el hecho de comer carne humana sentían los Kwakiutl, convertía al Caníbal en la expresión exactísima de la virtud dionisíaca inherente a lo terrible y a lo prohibido. Mientras el Caníbal iniciado permanecía confinado solo en los bosques, se procuraba un cadáver que en un árbol había sido colocado. La exposición había ya secado la piel y el Caníbal la preparaba especialmente para que sirviera de "alimento" en su danza. Mientras tanto, el período de su aislamiento llegaba a su fin, y la tribu se estaba preparando para la danza del invierno, que era en primer lugar su iniciación como miembro de la sociedad Caníbal. De acuerdo con las ceremonias de privilegio, la gente de la tribu se consagraba. Llamaban a los espíritus de la danza del invierno, y los que tenían el derecho de hacerlo ofrecían demostraciones de su sobrenatural frenesí. Se necesitaba gran esfuerzo y minuciosidad en la práctica, porque su poder debía hacerlo bastante fuerte como para hacer volver al Caníbal de su residencia con los sobrenaturales. Lo llamaban mediante danzas y ejerciendo poderes heredados, pero al comienzo todos sus esfuerzos eran vanos.

Al final, toda la sociedad Caníbal, debido al frenesí combinado, despertaba al nuevo iniciado a quien de pronto se oía sobre el techo de la casa. Estaba junto a ellos.

Apartaba los tablones del techo y de un salto caía en medio de la gente. Trataban en vano de rodearlo. Corría en torno al fuego y se escapaba por una puerta secreta, dejando tras de sí sólo las ramas de cicuta sagrada que había usado. Todas las sociedades lo perseguían hacia los bosques y volvían a divisarlo. Desaparecía tres veces, y la cuarta, un anciano al cual llamaban el "cebo", se adelantaba. El Caníbal se lanzaba sobre él, le cogía el brazo y lo mordía. Entonces la gente lo apresaba y lo llevaba a la casa donde se realizaría la ceremonia. Él estaba enloquecido y mordía a los que se ponían a su alcance. Al llegar a la casa ceremonial no se le podía hacer penetrar en ella. Al final, la mujer coiniciada, cuyo deber era llevar colocado en sus brazos desnudos el cadáver, aparecía con él. Bailaba hacia atrás, mirando de frente al Caníbal, incitándolo a entrar en la casa. Ni aun así se lo podía convencer, pero por fin trepaba de nuevo al techo y saltaba dentro de la casa entre los tablones separados, todos sus músculos en el temblor especial que los Kwakiutl asocian con el frenesí. La danza con el cadáver se repetía durante el período de éxtasis del Caníbal. Quizá la técnica dionisíaca más curiosa de todo el ceremonial de invierno es esa en que al final se amansa al Caníbal y se le hace entrar en su cuarto período de tabú. De acuerdo con las ideas corrientes en su cultura, expresa de la manera más extrema el poder sobrenatural inherente a lo terrible y a lo prohibido.

El rito es ejecutado por cuatro sacerdotes que han heredado el poder sobrenatural de amansar a los Caníbales. El iniciado estaba dentro de sí mismo, corría furiosamente mientras los asistentes trataban de retenerlo. No podía bailar porque su frenesí era demasiado fuerte. Mediante diversos ritos de exorcismo trataban de "alcanzar al Caníbal en su éxtasis". Probaban primero el exorcismo del fuego haciendo oscilar sobre su cabeza, hasta postrarlo, corteza de cedro encendida. Luego probaban el exorcismo del agua, calentando ceremoniosamente piedras en el fuego para calentar agua en una tinaja, y vertiendo el agua ritualmente sobre la cabeza del iniciado. Luego hacían una figura de corteza de cedro que representaba al Caníbal frenético, y la quemaban sobre el fuego.

El exorcismo final, sin embargo, era aquel que se realizaba con sangre menstrual. En la costa del noroeste era

considerada contaminadora en grado tal como no se la ha considerado en el resto del mundo. Se recluía a las mujeres durante ese período, y su presencia hacía impotente cualquier práctica de simulacro. No podían cruzar ningún arroyo ni acercarse al mar, pues el salmón podía sentirse ofendido. Las muertes que ocurrían a pesar de las curas simuladas (de brujería) se atribuían generalmente a la presencia en la casa de alguna corteza de cedro en la que había rastros de sangre menstrual. Por eso, para el exorcismo final del Caníbal, el sacerdote tomaba corteza de cedro sobre la cual había sangre menstrual de cuatro mujeres de altísimo rango y ahumaban el rostro del Caníbal. A medida que el exorcismo se efectuaba, la danza del Caníbal se hacía más sobria, hasta que en la cuarta danza estaba ya amansado y quieto, libre de frenesí.

La inclinación dionisíaca de las tribus de la costa del noroeste es tan violenta en su vida económica, en su vida militar y en sus ceremonias de duelo como lo es en sus iniciaciones y bailes ceremoniales. Son el polo opuesto de los Pueblo apolíneos y en esto se asemejan a casi todos los otros aborígenes de la América del Norte. Por otra parte, la pauta de cultura que les era peculiar estaba entretejida intrincadamente con sus ideas sobre la propiedad y la manipulación de la riqueza.

Las tribus de la costa del noroeste tenían grandes posesiones y estas posesiones pertenecían exclusivamente a su dueño; eran propiedades en el sentido de vínculo de bienes; pero el vínculo de bienes era entre ellos la verdadera base de la sociedad. Había dos clases de propiedades. La tierra y el mar pertenecían en común a un grupo de parentesco y se transferían a todos sus miembros. No había campos cultivados, pero el grupo de parientes poseía territorios de caza y hasta territorios con baya salvaje y con raíces salvajes y nadie podía violar la propiedad de la familia. La familia poseía también, y con los mismos derechos estrictos, territorios de pesca. A veces un grupo local tenía que recorrer grandes distancias hasta esas franjas de la costa donde podían desenterrar ostras, mientras que la costa cercana a su aldea podía pertenecer a otro linaje. Estos terrenos eran considerados como propiedad aun en el tiempo en que las aldeas solares habían cambiado: persistía el derecho a la posesión de los yacimientos de ostras. No tan sólo la playa sino hasta zonas que se

internaban muy adentro del mar eran propiedad absoluta. Para la pesca del halibut, la zona perteneciente a una familia estaba delimitada por dobles marcas. También los ríos estaban divididos en secciones para redadas de peces de candela en la primavera; y las familias recorrían largas distancias para pescar en la parte de un río que les pertenecía.

Había, sin embargo, otra propiedad valiosa que era mantenida de una manera diferente. No era en la propiedad de los medios de vida, por más exagerada que ésta fuese, donde se expresaba mayormente el sentido de la propiedad de los Kwakiutl. Las cosas a las cuales se les daba un valor supremo eran prerrogativas que estaban por encima del bienestar material. Muchas de éstas eran cosas materiales, se las llamaba palos domésticos y cucharas y penachos heráldicos; pero la mayoría eran bienes inmateriales, nombres, mitos, cantos y privilegios que constituían el gran alarde del hombre rico. Todas estas prerrogativas, aunque quedaban en un linaje de sangre, no eran, sin embargo, mantenidas en común, sino que pertenecían durante toda la vida a un individuo que ejercía exclusiva e individualmente los derechos que concedían.

Los títulos de nobleza eran la mayor de estas prerrogativas y base de todas las otras. Cada familia, cada sociedad religiosa, tenía una serie de nombres titulares que los individuos adoptaban según sus derechos de herencia y su capacidad financiera. Estos títulos les daban posición de nobleza en la tribu. Eran usados como nombres personales, pero eran nombres que según la tradición no habían sido agregados ni sustraídos desde el origen del mundo. Cuando un individuo tomaba un nombre así, adquiría en su propia persona toda la grandeza de sus antepasados que en su vida habían llevado el nombre, y cuando lo daba a su heredero necesariamente perdía todo derecho de usarlo.

La adopción de tal nombre no dependía solamente de la sangre. En primer lugar, estos títulos pertenecían por derecho al primogénito, y no a los hijos más jóvenes que tenían desdeñados nombres comunes. En segundo lugar, el derecho a un título había de señalarse por la distribución de mucha riqueza. La ocupación dominante para la mujer no era la rutina doméstica, sino la fabricación de grandes cantidades de esteras, canastas y tablas de cedro que eran colocadas en las cajas de valores hechas por los hombres con el mismo propósito. Los hombres igualmente

acumulaban canoas y las cáscaras o dentalia que usaban como dinero. Grandes hombres tenían en propiedad o a interés inmensas cantidades de bienes, que pasaban de mano en mano como billetes de banco para validar la adopción de las prerrogativas.

Estos bienes eran lo corriente en un complejo sistema monetario que operaba mediante la colección de extraordinarias tasas de interés. El cien por ciento de interés era usual por el préstamo de un año. La riqueza se calculaba por la cantidad de bienes que el dueño tenía a interés. Tal usura habría sido imposible de no mediar la abundancia de alimento marítimo y la facilidad de obtenerlo; su provisión de cáscaras para moneda aumentaba continuamente, se las sacaba del mar. Y estas unidades ficticias de grandes valores eran las que se empleaban como *cobres*. Eran estas láminas grabadas cuyo valor se calculaba como de diez mil mantas y más. Tenían, naturalmente, muy pequeño valor intrínseco y eran valorizadas por el monto que había sido pagado por ellas en el intercambio. Además, la acumulación de los pagos de retorno nunca era obra de un individuo en ninguno de los grandes intercambios. Los empresarios eran figuras dirigentes de todo el grupo local y, en los intercambios intertribales, de toda la tribu; dirigían en este sentido los bienes de todos los individuos de su grupo.

Todo individuo de alguna importancia potencial, hombre o mujer, entraba en esta contienda económica como un niño pequeño, como una criatura a la que se ha dado un nombre que indicaba solamente el lugar donde había nacido. Cuando llegaba el momento de asumir un nombre de mayor importancia, los mayores le daban un cierto número de mantas para distribuir, y al recibir el nombre las distribuía entre sus parientes. Los que recibían el don del niño habían de pagarle prontamente y con gran interés. Cuando un jefe que era uno de los beneficiarios, distribuía luego bienes en un intercambio público, daba al niño el triple de lo que había recibido. Al final del año el muchacho debía pagar con un cien por ciento de interés a quienes le habían financiado originariamente, pero conservaba en su poder el resto que era el equivalente de las mantas originarias. En un par de años las distribuía y recibía interés hasta que lograba pagar por el tradicional *Potlatch*. Cuando ya estaba en condiciones, se reunían

todos sus parientes y los mayores de la tribu. En presencia de toda la gente y ante el jefe y los ancianos de la tribu, le daba entonces su padre un nombre que designaba su posición en la tribu.

Desde ese momento el muchacho tenía una posición tradicional entre los hombres con título en la tribu. Luego en los *potlatches* en que daba o tomaba parte, adquiría nombres cada vez mayores. Una persona de alguna importancia cambiaba de nombre como las serpientes cambian de piel. Los nombres indicaban sus conexiones familiares, su riqueza, su situación en la estructura tribal. Ya se tratase de la ocasión de un *potlatch*, de un matrimonio, de la llegada a la madurez de un niño, o del desafío intertribal a un jefe adversario, aprovechaba el huésped la oportunidad para adoptar un nuevo nombre y sus prerrogativas, para sí mismos o para un heredero.

Entre los Kwakiutl desempeñaba el matrimonio el papel más importante en esta adquisición de una posición. Al norte de ellos, otra tribus de la costa noroeste eran matrilineales, y la posición descendía en la línea femenina aunque ella incumbía realmente a los varones. Los Kwakiutl, por otra parte, vivían originalmente en bandas locales y los hombres establecían sus hogares en las aldeas de sus padres. No abandonaban totalmente esta vieja base de su sociedad, aun cuando la modificaban grandemente. Transigían. Llegaban a transferir muchas prerrogativas por el matrimonio, esto es, un hombre daba sus privilegios al hombre que se casaba con su hija. Pero ellos sólo eran controlados por el yerno, de quien nunca llegaban a ser propiedad. Eran conservados para sus parientes, y especialmente para los hijos de la hija del donante. De este modo la herencia matrilineal estaba asegurada, aunque no había grupos matrilineales.

Las prerrogativas y la propiedad se daban al yerno con motivo del nacimiento de niños o de la llegada de la madurez de éstos, en retribución por la propiedad que la familia de él había pagado como precio del casamiento. En otras palabras, una esposa se obtenía exactamente de la misma manera que un *cobre*. Como en todo intercambio económico, había un pago que validaba las transacciones. Cuanto mayor fuese el pago hecho por el casamiento, más gloria tenía el clan del novio, y este pago

debía ser devuelto con gran interés en un *potlatch* de retorno ocurrido al nacimiento del primer hijo. En seguida de ser hecho este pago la esposa se consideraba recuperada por su propia familia, y su matrimonio era llamado: "estar en la casa (de su esposo) por nada". Por eso hacía el esposo otro pago para retenerla, y el padre de la esposa le transfería en cambio riquezas. De este modo en toda la vida, al nacimiento o a la madurez de la prole, el suegro transfería sus prerrogativas y riquezas al esposo de su hija para los descendientes, que eran lo principal del matrimonio.

Entre los Kwakiutl la organización religiosa era el duplicado de la secular. Lo mismo que la tribu estaba organizada en linajes que tenían títulos de nobleza, así también estaba organizada en sociedades con poderes sobrenaturales, los Caníbales, los Osos, los Payasos, y así sucesivamente. Del mismo modo que las familias, también ellas tenían títulos a su disposición, y nadie disfrutaba de gran posición sin un sitio entre los dirigentes de la jerarquía religiosa tanto como de la secular. El año era dividido en dos partes. En el verano la organización secular de la tribu era la que estaba en acción; todo hombre ocupaba un lugar de acuerdo con el respectivo rango de su título de nobleza. En el invierno todo esto se dejaba de lado. Desde el momento en que se oían los silbidos de los poderes sobrenaturales del Ceremonial del Invierno, era tabú dirigirse a un hombre por su denominación secular. Se prescindía de toda la estructura de la sociedad construida sobre esos títulos, y durante los meses de invierno lo miembros de la tribu eran agrupados según los espíritus que los habían iniciado en las sociedades sobrenaturales. En el período del Ceremonial de Invierno dependía el rango del nombre que la persona tenía como miembro de la sociedad Caníbal, Oso, Payaso o de alguna otra.

Sin embargo, el contraste no era tan grande como se podría creer. Así como los títulos de la nobleza secular eran heredados dentro del linaje, ocurría lo mismo con los altos títulos en las sociedades religiosas. Eran un aspecto importante en la dote prometida para el matrimonio. La iniciación en la sociedad Caníbal o en la sociedad Payaso era la adquisición de prerrogativas a las que se tenía derecho por nacimiento o por el matrimonio, y se

las validaba como cualquier otra, mediante la distribución de riqueza. Por eso, la estación durante la cual la tribu estaba organizada de acuerdo con las filiaciones religiosas no era un período en el que grandes familias dejasen de lado su posición heredada, sino solamente un período durante el cual exhibían su segunda serie de privilegios, privilegios análogos a los que tenían en la organización secular de la tribu.

Este juego de validación y ejercicio de todas las prerrogativas y títulos que se podían adquirir de distintos antepasados, o por donación o por matrimonio, preocupaba principalmente a los indígenas de la costa noroeste. Cada uno, y en su grado, participaba en este juego, y ser excluido de él era el mayor estigma del esclavo. El manejo de la riqueza en esta cultura iba más allá de toda expresión realista de las necesidades económicas y de su satisfacción. Implicaba ideas de capital, de interés y de derroche. La riqueza no sólo era bien económico, sino también bienes apartados en cajas para *potlatches* y sólo usados en intercambios; la riqueza era aún, en mayor medida y característicamente, prerrogativa sin función económica. Riquezas eran los cantos, los mitos, los nombres de los jefes de los puestos domésticos, de sus perros, de sus canoas. Privilegios valiosos como el derecho de atar un bailarín a un palo, o poner sebo sobre los rostros de los bailarines o hacer trizas de tablas de cedro para frotarlos con ellas, todo eso era riqueza y se trasmitía en líneas familiares. Entre los Bella Coola vecinos, los mitos familiares se hicieron a tal punto propiedad valiosa y estimada que fue costumbre de la nobleza casarse dentro de la familia para que semejante riqueza no se disipara entre quienes no hubieran nacido para tenerla.

El manejo de la riqueza en la costa noroeste es, con bastante claridad, y en muchos aspectos, una parodia de nuestros propios métodos económicos. Estas tribus no usan la riqueza para obtener un valor equivalente en bienes económicos, sino como registro de valor fijo en un juego en el que se empeñan por ganar. Veían la vida como una escalera en la que los escalones eran los nombres titulares con las correspondientes prerrogativas en ellos investidas. Cada nuevo paso en ascenso por esa escalera exigía la distribución de gran cantidad de riqueza, la que, sin embargo, era devuelta con usura para hacer

posible la próxima elevación a que podía aspirar el trepador.

Esta asociación primitiva de la riqueza con la validación de los títulos nobiliarios es, sin embargo, sólo una parte del cuadro. La distribución de la propiedad era rara vez tan simple como en este caso. La razón esencial por la cual el hombre de la costa del noroeste estimaba los títulos de nobleza, la riqueza, los penachos y las prerrogativas, pone al descubierto el resorte principal de su cultura: los utilizaba en una contienda en la cual trataba de afrentar a sus rivales. Cada individuo, de acuerdo con sus medios, competía constantemente con todos los otros para aventajarlos en distribuciones de la propiedad. El muchacho que acababa de recibir su primer obsequio de propiedad, escogía otro joven para que recibiera el regalo de él. El joven elegido no podía rehusarse sin reconocerse derrotado de entrada, y estaba obligado a cubrir el regalo con una cantidad igual de propiedad. Cuando llegaba el momento del reintegro, si él no había doblado el obsequio original para devolverlo en concepto de interés, estaba agraviado, y por lo tanto, el prestigio de su rival se acrecentaba. La contienda así comenzada continuaba durante toda la vida. Si resultaba victorioso, ponía en juego cada vez mayores cantidades de propiedad contra rivales más y más formidables. Era una lucha. Ellos dicen: "Nosotros no luchamos con armas. Luchamos con propiedades". Un hombre que había regalado un *cobre* había vencido a su rival del mismo modo que si lo hubiera derrotado en una batalla campal. Los Kwakiutl consideraban iguales ambas situaciones. Una de sus danzas era llamada "Trayendo sangre a la casa"; de las guirnaldas de abeto que llevaban los hombres, se decía que representaban cabezas tomadas en combate. Arrojaban estas guirnaldas al fuego, pronunciando el nombre de los enemigos que ellas representaban y dando vivas a medida que el fuego crecía al consumirlas. Las guirnaldas, sin embargo, representaban los *cobres* que ellos habían regalado; los nombres que pronunciaban eran los de los rivales a quienes habían vencido por la distribución de propiedad.

El objeto de toda empresa de Kwakiutl era mostrarse superior a sus rivales. Esta voluntad de superioridad la exhibían del modo más desenfadado. Hallaba expresión en una desmesurada autoglorificación y en las burlas de

todos los contendientes. Juzgadas por las normas de otras culturas, las arengas de los jefes en los *potlatches* serían expresión de desenfrenada megalomanía.

Yo soy el gran jefe que hace avergonzar a la gente.
Yo soy el gran jefe que hace avergonzar a la gente.
Nuestro jefe produce vergüenza en los rostros.
Nuestro jefe produce celos en los rostros.
Nuestro jefe hace que la gente cubra sus rostros
por lo que él está haciendo continuamente en este mundo.
Dando una y otra vez festines de aceite a todas las tribus.
Yo soy el único gran árbol, ¡yo el jefe!
Yo soy el único gran árbol, ¡yo el jefe!
Vosotras sois mis subordinadas, tribus.
Vosotras os sentáis en el centro de la parte trasera de la casa, tribus.
Yo soy el primero en daros propiedad, tribus.
¡Yo soy vuestra Aguila, tribus!
Traed vuestro contador de propiedad, tribus, que él intentará en vano
[contar la propiedad que es regalada por el
[gran fabricante de cobres, el jefe.
Continuad, levantad la inasequible asta del **potlatch,**
porque es el único árbol grueso, la única raíz gruesa de las tribus.
Ahora nuestro jefe se encolerizará en la casa,
él bailará la danza de la ira.
Nuestro jefe bailará la danza de la furia.

Yo soy Yapatlensis, yo soy Nubloso, y también Sewid. Yo soy el gran Unico, y yo soy Dueño-del-Humo, y soy Gran-Anfitrión. Estos son los nombres que obtuve como regalos de boda cuando me casé con las hijas de los jefes de tribus dondequiera que fui. Por ello siento deseos de reír de lo que dicen los jefes inferiores, porque ellos tratan en vano de menoscabarme hablando en contra de mi nombre. ¿Quién por sus hechos se aproxima a lo que hicieron los jefes, mis antepasados? Por ello soy conocido por todas las tribus del mundo entero. Sólo el jefe, mi antepasado, regaló propiedad en un gran festín, y todos los demás solamente pueden intentar imitarme. Ellos tratan de imitar al jefe, mi abuelo, que es la raíz de mi familia.

Yo soy el primero de las tribus.
Yo soy el único de las tribus.
Los jefes de las tribus son sólo jefes locales.
Yo soy el único entre las tribus.
Yo busco grandeza como la mía entre todos los jefes invitados.
Yo no puedo encontrar un solo jefe entre los huéspedes.
Ellos nunca devuelven los festines,
¡los huérfanos, pobres gentes, jefes de las tribus!
Ellos se deshonran a sí mismos.
Yo soy aquel que da estas nutrias de mar a los jefes, a los huéspedes,
[a los jefes de las tribus.
Yo soy aquel que da canoas a los jefes, a los huéspedes, a los jefes
[de las tribus.

Estos himnos de autoglorificación eran cantados por los secuaces del jefe en todas las grandes ocasiones, y constituyen las expresiones más características de su cultura. Todos los motivos que ellos reconocían se concentraban alrededor de la voluntad de superioridad. Su organización social, sus instituciones económicas, su religión, el nacimiento, la muerte, todas eran ocasiones para su expresión. El triunfo, tal como ellos lo entendían, implicaba ridículo y escarnio acumulado sobre sus contrincantes, quienes, de acuerdo con sus costumbres, eran también sus invitados. En un *potlatch* los secuaces del anfitrión modelaban estatuas burlescas de tamaño natural del jefe que debía recibir el *cobre*. Su pobreza era simbolizada por sus costillas prominentes, y su insignificancia por alguna actitud sin dignidad. El jefe que oficiaba de anfitrión entonaba canciones que cubrían de desprecio a sus invitados:

Wa, fuera del paso.
Wa, fuera del paso.
Volved vuestros rostros de tal modo que yo pueda dar salida a mi
[ira golpeando a mis colegas, los jefes.
Ellos sólo aparentaban; sólo venden un cobre una y otra vez
y lo regalan a los pequeños jefes de las tribus.
¡Ah, no pidáis misericordia!
¡Ah, no pidáis misericordia en vano y levantad las manos, vosotros
[con las lenguas colgantes!
Yo solamente me río de él, me mofo de él, que vacía las arcas de
[propiedad en su casa, su casa del *potlatch*, la casa
[de los convites de los que salimos hambrientos.
Esta es la causa de mi risa,
la causa de mi risa es uno que está en la miseria,
uno que señala a sus antepasados que son jefes.
Los mezquinos no tienen antepasados que fueron jefes,
los mezquinos no llevan nombres que vengan de sus abuelos.
El mezquino no trabaja,
el mezquino que trabaja rudamente,
el que comete errores, el que viene de lugares insignificantes en el
[mundo.
Esta, solamente, es la causa de mi risa.
Yo soy el gran jefe que vence,
yo soy el gran jefe que vence.
¡Oh, continuad como hasta ahora!
Sólo de aquellos que siguen dando vueltas en este mundo,
trabajando rudamente, perdiendo sus colas como el salmón, me burlo,
de los jefes que están bajo el verdadero gran jefe.

¡Ja, tened misericordia de ellos! Poned aceite en sus cabezas (secas de frágiles cabellos,
las cabezas de aquellos que no peinan sus cabellos.
Yo me burlo de los jefes que están bajo el verdadero gran jefe,
yo soy el gran jefe que hace avergonzar a la gente.

Todo el sistema económico de la costa del noroeste estaba orientado en el servicio de esta obsesión. Había dos medios por los cuales un jefe podía alcanzar la victoria que buscaba. Uno era el de afrontar a su rival dándole más propiedad de la que podría devolver con el interés requerido. El otro era la destrucción de la propiedad. En ambos casos la ofrenda exigía respuesta, aunque en el primer caso se aumentaba la riqueza del donante, y en el segundo se despojaba de bienes. Las consecuencias de los dos métodos nos parecen situadas en polos opuestos. Para los Kwakiutl eran simplemente medios complementarios para dominar a un rival, y la más alta gloria de la vida era el acto de destrucción total. Era un desafío, exactamente como la venta de un *cobre*, y siempre era realizada en oposición a un rival, quien, para librarse de la afrenta, debía entonces destruir una igual cantidad de valiosas mercancías.

La destrucción de bienes tomaba muchas formas. Los grandes festines *potlatch*, en los cuales se consumían enormes cantidades de aceite de pescado, eran considerados como torneos de destrucción. El aceite se servía pródigamente a los invitados, y también se vertía en el fuego. Como los invitados se sentaban cerca del fuego, el calor que despedía el aceite ardiendo les provocaba intensas molestias, las que igualmente eran consideradas como un elemento del torneo. A fin de librarse de las afrentas tenían que permanecer inmóviles en sus puestos, aunque el fuego llegara a hacer caer los tirantes de la casa. También el anfitrión debía mostrar la más completa indiferencia ante la amenaza de destrucción de su casa. Algunos de los jefes más importantes tenían esculpida en el techo la imagen de un hombre. Se lo llamaba el vomitador, porque una vasija dispuesta de un modo especial hacía que un chorro constante del valioso aceite de pescado saliese de la boca abierta del muñeco para verterse en el fuego colocado debajo. Si el festín de aceite sobrepasaba los que hubiese brindado el jefe invitado, éste debía dejar la casa y comenzar los preparativos para el festín de retribución, que debía aventajar al dado por su rival. Si, en cambio, creía que el festín no había igualado a alguno dado anteriormente por él, buscaba algún otro medio para establecer su superioridad.

Para este propósito, el anfitrión podía enviar a sus servidores para que rompieran en pedazos cuatro canoas y arrojaran los trozos al fuego. O podía matar un esclavo. O podía romper un *cobre*. No siempre los *cobres* que se rompían en los *potlatches* dejaban de formar parte de la riqueza de su propietario. Había muchas gradaciones en la destrucción de un *cobre*. El jefe que no estimaba suficientemente importante la ocasión para desprenderse de su valioso *cobre*, podía seccionar una parte de él, y entonces era necesario para su rival seccionar una parte de un *cobre* igualmente valioso. El intercambio de mercancías seguía el mismo curso que si se hubiera dado el *cobre* íntegro. En torneos con varios rivales diferentes, un *cobre* podía ser esparcido por muchos cientos de millas a lo largo de la costa. Cuando, al fin, un gran jefe triunfaba obteniendo los pedazos desparramados, los hacía remachar y entonces el *cobre* multiplicaba mucho su valor.

De acuerdo con la filosofía Kwakiutl, la verdadera destrucción del *cobre* era sólo una variante de esta práctica. El gran jefe podía convocar a su tribu y declarar un *potlatch*. "Además es tal mi orgullo que mataré en este fuego mi *cobre* Dandalayu que está gimiendo en mi casa. Todos vosotros sabéis cuánto pagué por él. Lo compré por cuatrocientas mantas. Ahora lo romperé a fin de vencer a mi rival. Haré de mi casa un lugar de lucha para vosotros, mi tribu. Alborozaos, jefes, esta es la primera vez que se da un *potlatch* tan grande". El jefe ponía su *cobre* sobre el fuego, que lo consumía, o lo arrojaba al mar desde algún gran promontorio. Se había despojado de su riqueza, pero había adquirido prestigio sin par. Su rival tenía que destruir un *cobre* de igual valor o retirarse derrotado de la lid.

La conducta que se requería del jefe era arrogante y tiránica en sumo grado. Necesariamente existían frenos culturales que actuaban sobre una interpretación demasiado despótica del papel de un jefe. No le estaba permitido destruir bienes hasta llegar al completo empobrecimiento de su pueblo o comprometerlo en contiendas que le fue-

ran ruinosas. El gran freno social para conservar su actividad dentro de determinados límites era expresado como un tabú moral: el tabú de la extralimitación. La extralimitación era siempre peligrosa y un jefe debía mantenerse dentro de ciertos límites. Estas restricciones impuestas por la costumbre permitían, como veremos, muchas actitudes exageradas, pero el freno estaba siempre preparado si un jefe se excedía en sus pretensiones sobre el apoyo tribal. Ellos opinaban que la buena fortuna abandonaba al hombre que iba demasiado lejos, y entonces ya no era sostenido por sus secuaces. La sociedad establecía límites, bien que los límites nos resulten fantásticos.

Esta voluntad de superioridad, a la que se daba tanta extensión en la costa del noroeste, se expresaba en todos los detalles de sus *potlatches* de trueque. Para los grandes *potlatches* se enviaban invitaciones con un año o más de anticipación, y de tribus distantes venían grandes botes cargados de nobles. El anfitrión comenzaba la venta de un *cobre* con arengas de autoglorificación e invocaciones a la grandeza de su nombre y de su *cobre*. Desafiaba a sus invitados a que pusieran de manifiesto la propiedad que tuvieran preparada para el regalo de retribución. Los invitados empezaban modestamente, ofreciendo la facción más reducida del justo valor y maniobrando gradualmente hasta llegar a la culminación. Los partidarios del vencedor recibían cada aumento con desdén. "Vos pensáis que habéis terminado. Vos no fuisteis económico cuando resolvisteis comprar este gran *cobre*. Vos no habéis terminado; vos daréis más. El precio del *cobre* estará de acuerdo con mi grandeza. Yo pido cuatrocientos más". El adquirente le contestaba "Sí, jefe, vos no tenéis piedad", y enviaba inmediatamente por las mantas que se habían exigido de él. Su contador de mantas las contaba en alta voz y se dirigía a las tribus reunidas: "Ya, tribus, ¿veis nuestro modo de comprar *cobres*? Los de mi tribu son fuertes cuando compran *cobres*. No son como vosotros. Hay mil seiscientas mantas en la pila que aquí traigo. Estas son mis palabras, jefes de los Kwakiutl, a aquellos que no saben cómo comprar *cobres*". Cuando había terminado, su jefe se levantaba y se dirigía a la gente: "Ahora habéis visto mi nombre. Éste es mi nombre. Éste es el peso de mi montaña. Esta montaña de mantas se eleva a través de nuestros cielos. Mi nombre

es el nombre de los Kwakiutl y vosotros no podéis hacer lo que nosotros, tribus. Tened cuidado, más tarde os pediré que compréis de mí. Tribus, yo no preveo el momento en que compraréis de mí".

Pero la venta del *cobre* sólo había comenzado. Un jefe del bando del vengador se levantaba y refería su grandeza y sus privilegios. Relataba su linaje mitológico y decía: "Yo sé cómo comprar *cobres*. Vos siempre decís que sois rico, jefe. No habéis prestado atención alguna a este *cobre*. Dad sólo mil mantas más, jefe". De este modo se aumentaba el precio del *cobre* hasta que se habían contado tres mil doscientas mantas para pagarlo. En seguida se reclamaba del adquirente las valiosas cajas para guardarlas. Se las traía. Luego eran necesarios más obsequios "para adornar al propietario del *cobre*". El comprador accedía y los presentaba, diciendo: "Oíd, jefes: Adornaos con esta canoa, el valor de la cual es cincuenta mantas, y con esta otra canoa, el valor de la cual es ciento cincuenta mantas, y con esta otra canoa, cuyo valor es de doscientas mantas. Ahora hay cuatrocientas mantas. ¿Estáis convencido?" El propietario contestaba: "Acepto el precio". Pero no estaba concluido. El adquirente se dirigía ahora al propietario del *cobre*, diciendo: "¿Cómo habéis aceptado el precio jefe? Habéis aceptado el precio demasiado pronto. Debéis pensar pobremente de mí, jefe. Yo soy un Kwakiutl, soy uno de aquellos de quienes vuestras tribus en todas partes del mundo tomaron sus nombres. Abandonáis antes que yo haya terminado de negociar con vos. Vos siempre debéis quedar debajo de nosotros". Enviaba a sus mensajeros a llamar a su hermana, su princesa, y daba a sus rivales doscientas mantas más, "las ropas de su princesa". Esto hacía doscientas mantas del quinto millar.

Esta era la adquisición más o menos rutinaria de un *cobre*. En las contiendas entre grandes jefes, la violencia y la rivalidad, que eran el módulo de esta cultura, encontraban libre campo de acción. La historia del conflicto entre Corredor Veloz y Malgastar, jefes de los Kwakiutl, muestra cómo estas contiendas se volvían enemistad abierta. Los dos jefes eran amigos. Malgastar invitó al clan de su amigo a un festín de huevos de salmón y, por descuido, sirvió la grasa y huevos en canoas que no estaban

lo bastante limpias como para hacerles honor. Corredor Veloz tomó esto como un grosero insulto. Rehusó la comida, acostándose con su manta de oso negro estirada sobre su cara, y todos sus parientes, viendo que estaba disgustado, siguieron su ejemplo. El anfitrión los instó a comer, pero Corredor Veloz hizo que su orador lo apostrofara, quejándose de la indignidad: "Nuestro jefe no comerá las cosas sucias que le habéis brindado, ¡oh hombre sucio!" Malgastar contestó desdeñosamente: "Que sea como decís. Vos habláis como si fuerais una persona de muy grande riqueza". Corredor Veloz replicó: "Ciertamente soy una persona de gran riqueza", y envió sus mensajeros para que trajeran su *cobre* Monstruo del Mar. Se lo dieron y lo tiró al fuego, "para apagar el fuego de su rival". También Malgastar envió por su *cobre*. Sus servidores le trajeron Mirado de Soslayo, y él también lo arrojó al fuego en el sitio de los festines, "para mantener ardiendo el fuego". Pero Corredor Veloz tenía asimismo otro *cobre*, Grulla; envió por él y lo colocó sobre el fuego "para sofocarlo". Malgastar no tenía otro *cobre*, así que no pudo agregar más pábulo para mantener su fuego, y fue derrotado en la primera vuelta.

Al día siguiente Corredor Veloz retribuía el festín y envió sus servidores a invitar a Malgastar. Mientras tanto, Malgastar había empeñado suficiente propiedad para pedir prestado otro *cobre*. Por consiguiente, cuando colocaron ante él las manzanas silvestres y la grasa, se rehusó con las palabras que Corredor Veloz había usado el día anterior, y envió sus servidores para que trajeran el *cobre* Rostro del Día. Con él extinguió el fuego de su rival. Corredor Veloz se levantó y se dirigió a él: "Ahora mi fuego está extinguido. Pero esperad. Sentaos nuevamente y ved la proeza que realizaré". Se entregó a la excitación de la Danza de los Tontos, de la cual era miembro, y destruyó cuatro canoas de su suegro. Sus servidores las trajeron al lugar del festín y las apilaron sobre el fuego para lavar la afrenta de que su fuego hubiera sido extinguido por el *cobre* de Malgastar. A todo evento, sus invitados debían permanecer donde estaban o admitir la derrota. La manta de oso negro de Malgastar se chamuscó, y bajo la manta se ampolló la piel de sus piernas, pero él se mantuvo en su puesto. Sólo cuando comenzó a extinguirse la hoguera se puso de pie como si nada

hubiese pasado y participó en el festín, a fin de mostrar su completa indiferencia ante la extravagancia de su rival.

Ahora Corredor Veloz y Malgastar estaban en abierta enemistad. Por tanto decidieron consagrar iniciaciones rivales en las sociedades secretas, optando por emplear sus privilegios religiosos en vez de los seculares. Malgastar planeó secretamente ofrecer la consagración en la Ceremonia del Invierno, pero Corredor Veloz, enterado de ello por sus informantes, decidió sobrepujarlo. Malgastar inició un hijo y una hija, pero Corredor Veloz inició dos hijos y dos hijas. Ahora Corredor Veloz había aventajado a su rival, y cuando sus cuatro hijos fueron traídos de vuelta de su reclusión y la excitación del baile estaba en su apogeo, hizo que los Bailarines Tontos y la Sociedad del Oso Pardo arrancasen el pericráneo de un esclavo y lo sacrificasen dando de comer con su carne a los Caníbales. El pericráneo se lo obsequió a Malgastar, quien evidentemente no podía igualar esta formidable hazaña.

Corredor Veloz tuvo aún otro triunfo. Sus hijas habían sido iniciadas como danzarinas de guerra y pidieron ser arrojadas al fuego. Alrededor del fuego se erigió un gran muro de leña y las hijas fueron atadas a unas tablas listas para ser entregadas a las llamas. En su lugar, se arrojaron al fuego dos esclavas vestidas como verdaderas danzarinas de guerra y análogamente atadas a tablas. Durante cuatro días las hijas de Corredor Veloz permanecieron escondidas y luego, de las cenizas de las esclavas que habían sido guardadas, aparentemente volvieron a la vida. Malgastar no pudo hacer nada para igualar esta gran demostración de privilegio, y él y sus hombres partieron para luchar con los Nootka. Un solo hombre regresó para contar la derrota y la muerte de la partida guerrera.

Esto es narrado como una historia verídica, y testigos oculares relatan otras contiendas que sólo varían en los actos realizados por los jefes rivales para demostrar su grandeza. En una ocasión, dentro del curso de la vida de hombres que aún existen, un jefe intentó "apagar" el fuego de su rival con siete canoas y cuatrocientas mantas, mientras su anfitrión, por el contrario, vertía aceite sobre el fuego. El techo de la casa se incendió y el resto fue destruido casi por completo, mientras los interesados, afectando indiferencia, conservaban sus puestos y envia-

ban en busca de más bienes para apilarlos sobre el fuego. "Entonces los que fueron por las doscientas mantas volvieron y las extendieron sobre el fuego del anfitrión. Después de esto «lo apagaron». Entonces el anfitrión tomó más bayas y manzanas silvestres, y el *cobre* que su hija llevaba cuando bailaba, y los colocó en la hoguera de las fiestas. Los cuatro jóvenes que servían el aceite vertieron las cucharadas en el fuego, y el aceite y las mantas ardieron juntos. El anfitrión tomó el aceite y lo derramó sobre sus rivales".

Semejantes contiendas eran la cúspide de la ambición. Su retrato del hombre ideal era trazado en función de estas lides y todos los sentimientos propios de ellas eran considerados como virtudes. Una vieja jefa, dirigiéndose a su hijo en un *potlatch*, le aconsejaba: "Tribu mía, yo hablo particularmente para mi hijo. Amigos, todos vosotros conocéis mi nombre. Conocisteis a mi padre y sabéis lo que hizo con su propiedad. Era un temerario y no se preocupaba de lo que hacía. Regalaba o mataba esclavos. Regalaba o quemaba sus canoas en el fuego de la sala de festines. Regalaba pieles de lataz a sus rivales en su propia tribu o a jefes de otras tribus, o las cortaba en trozos. Vosotros sabéis que es verdad lo que digo. Este, hijo mío, es el camino que vuestro padre trazó para vos y en el cual debéis andar. Vuestro padre no era un hombre ordinario. Era un verdadero jefe entre los Koskimo. Haced como hizo vuestro padre. Desgarrad las mantas de botones o dadlas a la tribu que es nuestra rival. Esto es todo". Su hijo contestó: "Yo no obstruiré el camino que mi padre trazó para mí. Yo no violaré la ley que mi jefe dictó para mí. Doy estas mantas a mis rivales. La guerra que ahora tenemos es dulce y fuerte". Y distribuyó las mantas.

En la costa del noreste eran numerosas las ocasiones en las cuales las distribuciones de propiedad tomaban esta forma. Muchas de ellas eran sucesos que parecen alejadísimos del intercambio económico, y la conducta propia de los Kwakiutl ante el matrimonio, la muerte o en ocasión de un accidente, es ininteligible hasta que comprendemos la psicología peculiar que los fundamentaba. En esta cultura, las relaciones entre los sexos, la religión y aun el infortunio estaban de acuerdo con la proporción en que brindaran oportunidad para demostrar superioridad

por la distribución o destrucción de propiedad. Las principales ocasiones eran la de la investidura de un heredero, la del matrimonio, la de adquisición y demostración de poderes religiosos, la del duelo, la de la guerra y la del accidente.

La investidura de un heredero era una ocasión evidente para desenfrenadas pretensiones de grandeza. Cada hombre, cada privilegio, debía ser conferido al sucesor de un individuo, y este otorgamiento tenía que ser validado por medio de la característica distribución y destrucción de propiedad. Debía colocarse "una armadura de riqueza" sobre el flamante beneficiado. Los *potlatches* de esta clase eran asuntos importantes y complicados, pero los rasgos esenciales de los procedimientos eran, sin embargo, bastante simples. El siguiente *potlatch* "para la grandeza del nombre de su príncipe Tlasotiwalis" es típico. Fue una fiesta de la que participaron todas las tribus del mismo linaje; cuando estuvieron reunidas, el jefe, el padre de Tlasotiwalis, hizo una enfática exposición de los privilegios a que tenía derecho por el mito de la familia y proclamó el cambio de nombre de su hijo. El heredero debía ahora asumir uno de los tradicionales nombres de príncipe y todo estaba preparado para que se procediera a distribuir la propiedad en su honor. En el momento culminante de la danza del coro entonó, en nombre de su padre, la canción compuesta para él:

Haced paso y que tenga este cobre con el que yo siempre trato de [herir a mis jefes rivales.
No pidáis misericordia, tribus, sacando vuestras lenguas y echando [atrás vuestras manos.

Y el joven príncipe llegó de la habitación interior llevando el *cobre* Dentalayu. Su padre se dirigió a él exhortándolo y aguijoneándolo: "¡Ah, vos sois grande, jefe Tlasotiwalis! ¿Lo deseáis realmente? ¿Es realmente vuestro gran deseo dejar morir al lado del fuego a este *cobre* que tiene un nombre, a este Dentalayu? ¡Vivid a la altura de vuestras prerrogativas! Porque a la verdad vos descendéis de jefes pródigos que obraron de este modo con *cobres* que tenían nombres", esto es, los rompieron. Su hijo rompió el *cobre* con toda la ceremonia concomitante y distribuyó sus trozos entre sus rivales, diciendo a los invitados: "Estoy siguiendo el camino hecho por mi jefe,

mi padre, el camino sobre el cual anda, jefe pródigo, despiadado, el jefe que nada teme. Yo quiero decir esto, jefes: he hecho saltar en pedazos a Dentalayu para vosotras, tribus". Distribuyó el remanente de la propiedad y asumió la jefatura de su padre.

Una variante de este tipo de *potlatch* era la que se daba para festejar la adolescencia de la mujer de mayor rango en la familia de un jefe, sea su hermana menor o su hija. La grandeza de los hombres debía ser validada tal como la investidura de un heredero, si bien con menos pompa. Se reunía una gran cantidad de propiedad, que en este caso no incluía mantas y *cobres* para la distribución. Se trataba de artículos de ropa femenina, brazaletes de oro y plata, pendientes, sombreros de paja y ornamentos de concha. La distribución daba al jefe el derecho a pretender que había ascendido otro peldaño en la escala del jefe completamente maduro; según su frase, "el jefe que había atravesado".

A pesar de las oportunidades que brindaba para la autocongratulación y la pompa, el *potlatch* por un heredero no era directamente un torneo con un rival. Por consiguiente nunca era una expresión tan perfecta y acabada de la cultura del pueblo de la costa del noroeste como los *potlatches* que giraban en torno del matrimonio. Tal como la adquisición de un *cobre*, el matrimonio adquiría el valor de un combate. Un individuo importante en trance de contraer matrimonio reunía a sus parientes y compañeros como para una partida guerrera y les anunciaba: "Ahora haremos la guerra contra las tribus. Ayudadme a traer mi esposa a casa". Se emprendían inmediatamente los preparativos, pero las armas con las cuales luchaban eran las mantas y los *cobres* que poseían. La guerra consistía esencialmente en el intercambio de mercancías.

El precio que el novio pagaba por la novia era pujado como en el caso de la compra de un *cobre*. El novio y sus secuaces iban en partida a la casa del padre de la novia. Todos los nobles llevaban una parte de su propiedad "para alzar del suelo a la novia" y "para hacer un asiento para la novia". Mantas y más mantas se contaban para vencer a la familia del suegro y para exhibir la grandeza del novio. El antagonismo de los dos grupos podía expresarse de otras maneras. Los partidarios del novio podían armarse y asaltar la aldea de la novia, o, a su vez, los habitantes

de la aldea de la novia caer sobre los atacantes. La lucha podía degenerar en un serio conflicto en el cual se matara gente. O el suegro podía hacer formar a sus hombres armados con teas ardientes, en doble fila, y la partida del yerno debía pasar por baquetas. Otras familias poseían la prerrogativa de hacer una formidable hoguera en la sala de festines, a cuya vera los partidarios del novio debían permanecer sentados sin vacilar hasta que se quemaran. En el ínterin, de la boca del esculpido monstruo del mar, también prerrogativa heráldica de la familia de la novia, eran vomitadas siete calaveras, mientras que el padre de la novia se burlaba de la partida del novio: "¡Tened cuidado, Gwatsenox! Éstos son los huesos de los pretendientes que vinieron para casarse con mis hijas y que huyeron de mi hoguera".

Como hemos visto, lo que se compraba en esta ocasión no era precisamente la novia, sino las prerrogativas que ésta tenía de hacer pasar el derecho a sus hijos. Como cualquier otra transacción en la costa del noroeste, el precio de la novia se convertía en una obligación a cargo del padre de ella, que debía reintegrar multiplicado varias veces. Las ocasiones para estos reintegros eran las del nacimiento y madurez de la prole. En tales oportunidades, el padre de la esposa no sólo daba a su yerno varias veces la cantidad de propiedad material que había recibido, sino también, lo que era más importante, los nombres y prerrogativas que aquél tenía el derecho de hacer pasar a los hijos de su hija. Unos y otros pasaban a ser propiedad del yerno, pero al solo objeto de poder hacerlos pasar a los herederos que escogiese, que a veces no eran los hijos de la esposa por cuyo intermedio había llegado la herencia. Estos nombres y privilegios no eran propiedad suya en el sentido de poder utilizarlos para sus propias hazañas en los *potlatches*. Entre las familias más importantes, estos pagos de retribución del precio de la novia eran diferidos durante varios años después del matrimonio hasta que el hijo o la hija mayor de aquél estaba en edad de ser iniciado en la prominente sociedad Caníbal. En estas ocasiones, el yerno que estaba a punto de recibir de su suegro este gran pago de retribución se comprometía a consagrar el magno Ceremonial de Invierno y a hacerse cargo de la gran disipación de propiedad que él involucraba, siendo suministrados los

fondos por el pago de retribución del suegro. El ceremonial estribaba en la iniciación del hijo del yerno en la sociedad Caníbal, y el nombre y los privilegios que el joven o la joven asumían eran la retribución del precio de la boda de sus padres, los bienes más valiosos involucrados en la transacción del matrimonio.

La cantidad del pago de retribución y la época en que se entregaba estaban determinadas por la importancia de las familias, el número de descendientes y muchas otras consideraciones que variaban para cada matrimonio. El suegro se preparaba con varios años de anticipación. Cuando llegaba el momento del pago de retribución, realizaba todos sus créditos y acumulaba comida en abundancia, mantas, cajas, platos, cucharas, marmitas, brazaletes y cobres. Los brazaletes eran sujetados a varas, a razón de diez por vara, y las cucharas y platos eran prendidos a largas cuerdas, los "cabos del ancla de la canoa". Los parientes del suegro se unían para apoyarlo y contribuir al fausto, y los parientes del yerno, con todas sus galas de la fiesta, se congregaban en la plataforma de la casa del yerno que dominaban la costa. La partida del suegro disponía la "canoa" sobre la costa. Esta era un cuadrado que medía varios cientos de pies en cada dirección, instalado sobre la arena y formado por las tapas de cajas de ceremonial heredadas, pintadas con caras de animales e insertadas con dientes de lataz. Dentro de esta canoa llevaban todas las mercancías colectadas por el suegro. Amarraban los cabos del ancla que salían del frente de la canoa a la plataforma de la casa del yerno; a aquéllos habían prendido los platos de madera tallada y las valiosas cucharas hechas de cuerno de cabra montés. Todos los parientes del suegro entraban en la canoa y ellos y los secuaces del yerno entonaban alternativamente sus más preciadas canciones. La esposa del yerno, la mujer cuyo precio de boda iba a ser reintegrado ese día, estaba en la canoa, con sus padres, cargada de adornos que iban a transferir a su marido. La gran danza de la ocasión era la que ella ejecutaba cuando exhibía sus joyas, una argolla nasal de concha, tan enorme que debía ser sujetada a sus orejas para sostenerla, y pendientes tan pesados que se los sujetaba a los bucles de sus cabellos. Después que ella hubiera bailado, el suegro se ponía de pie y confería a su yerno la propiedad de todo lo existente en la

canoa. La propiedad principal estaba en una cajita que contenía los distintivos de los privilegios pertenecientes a los miembros de la sociedad religiosa y los nombres que transfería a su yerno para uso de sus hijas.

Tan pronto como se confería al yerno el título de toda la propiedad, sus amigos se abalanzaban sobre la canoa armados con hachas y hendían una de las tapas de cajas que formaban la canoa, gritando: "Ahora, nuestra canoa cargada está rota" mientras el yerno respondía: "Alegrémonos". A esto se denominaba echar a pique la canoa y significaba que el yerno distribuiría inmediatamente entre la tribu toda la riqueza contenida en ella. Esto es, la colocaría a interés para aumentar su propiedad más adelante. Era una culminación en la carrera de cualquier hombre, y la canción del yerno en tal ocasión expresaba el triunfo de un jefe en la culminación de su poderío:

> Yo iré y romperé en pedazos el Monte Stevens,
> lo usaré como piedras para mi hoguera.
> Yo iré y quebraré el Monte Katstais,
> lo usaré como piedras para mi hoguera.

Por medio de cuatro matrimonios un hombre ambicioso trataba de acumular al título más y más valiosas prerrogativas y de reunir los pagos de retribución sobre el precio de la novia. Si se consideraba deseable una alianza de esta clase y no había hija casadera, podía también tener lugar la transferencia. El yerno —así decían— se casaba con el "pie izquierdo" de su suegro, con su "brazo derecho" o con alguna otra parte de su cuerpo. Esto es, se realizaba un matrimonio simulado con las mismas ceremonias que el real y por este medio se transferían los privilegios. Si en tales casos resulta claro que en la costa del noroeste el matrimonio había llegado a ser un método formal de transferencia de privilegios, ello es aún más notable en muchos de los relatos de matrimonios intertribales que terminaban en celoso combate. El matrimonio de una mujer noble con un hombre de otro grupo ocasionaba para la gente de su tribu la pérdida de danzas y privilegios que ellos podrían estar muy poco dispuestos a ceder. En uno de estos casos la tribu de la cual el suegro había adquirido originariamente la danza, se sintió ultrajada por un matrimonio que haría pasar la danza a un jefe rival. Simularon dar un festín e invitaron al sue-

gro y a muchos de sus amigos. De este modo impidieron que el título a la danza pasase al jefe rival que había contraído el matrimonio y que lo había obtenido por el reintegro del precio de la novia. Mas el jefe que por la muerte de su suegro había perdido el derecho a la danza que codiciaba, no iba a ser puesto de lado tan fácilmente. Contrajo otro matrimonio con la hija del hombre que había reclamado la danza para sí y de este modo obtuvo la danza que había pensado adquirir con su primer matrimonio.

Desde todo punto de vista, el matrimonio en la costa del noroeste era una transacción comercial y obedecía a las mismas reglas peculiares. Una mujer que hubiera dado a luz un hijo, con lo que el precio de la novia habría sido reintegrado con bienes suficientes, se consideraba que había sido redimida de su vínculo de sangre. Permitir que ella "permaneciera de balde en su casa" estaría, naturalmente, debajo de la dignidad del marido. En consecuencia, pagaba por ella nuevamente a su suegro, de modo que no recibía un favor sin retribuirlo.

En casos en que hubiese descontento entre las dos partes interesadas en el trueque matrimonial, un franco conflicto podía estallar entre el yerno y el suegro. En un caso el suegro dio mantas y un nombre a su yerno para la iniciación de su hijo más joven, y el yerno, en vez de distribuir las mantas entre los grupos rivales de la región, las repartió entre sus propios parientes. Esto era un insulto mortal, porque implicaba que el obsequio había sido insignificante, demasiado pequeño para la grandeza de su nombre. El suegro tomó represalias por la afrenta recibida, llevándose de vuelta a su aldea a su hija y a sus dos nietos. Con esto el suegro se proponía aplicar una afrenta abrumadora al yerno, pero éste, afectando indiferencia y abandonando a su mujer e hijos, cambiaba la suerte en su favor. "Por consiguiente, su suegro estaba afrentado porque su yerno no pagaría para ver a sus propios hijos". El yerno tomó otra esposa y continuó su carrera.

En otro caso, el jefe cuyo suegro había diferido indebidamente el obsequio de retribución, se impacientó. Modeló una imagen que representaba a su esposa e invitó a un festín a toda la tribu. En presencia de toda la gente, colgó una piedra alrededor del cuello de la imagen y la arrojó al mar. Para que el suegro borrase semejante ultraje habría sido necesario que distribuyese y destruyese

mucha más propiedad de la que poseía: y fue de este modo cómo el yerno destruyó el alto rango de su esposa y por su intermedio el de su suegro. Por supuesto que el matrimonio fue disuelto.

Un hombre que no heredase por sí mismo títulos de nobleza, podía esperar adquirirlos gracias a un casamiento con una mujer de más alto rango. Se trataba habitualmente de un hijo menor, excluido de un elevado estado legal por la práctica de la primogenitura. Si se casaba bien y adquiría riqueza por un hábil manejo de sus deudas, a veces podía colocarse entre los grandes hombres de la tribu. Pero el camino era arduo. Para la familia de la novia era una desgracia que se uniera a un plebeyo; el habitual trueque de propiedad con motivo del matrimonio resultaba imposible cuando el novio era incapaz de reunir los bienes necesarios. El matrimonio no reconocido por un *potlatch* era juzgado como "una unión cual la de los perros": los hijos de un matrimonio semejante eran despreciados como ilegítimos. Si la esposa le daba títulos nobiliarios que estaban en su poder, se decía que el hombre los había obtenido de balde y ello era causa de vergüenza para la familia. "El nombre de ellos estaba deshonrado y se convertía en un mal nombre porque ella tenía por marido a un plebeyo". Aun cuando él acumulara propiedad y validara el derecho a sus nombres, la afrenta era recordada por las tribus; los jefes podían unirse contra él y desbaratar sus pretensiones derrotándolos en un *potlatch*. En un caso, en el que el marido plebeyo de una mujer noble había logrado alta posición utilizando el dinero ganado de los blancos, los jefes reunieron todos sus *cobres* para vencerlo. De acuerdo con la historia en la cual perpetuaron la afrenta de aquél, ellos rompieron tres *cobres*, por valor de doce mil, de nueve mil y de dieciocho mil mantas; el pretendiente no pudo reunir treinta y nueve mil mantas para comprar suficientes *cobres* a fin de igualar los que se habían roto. Fue derrotado y sus hijos asignados a otras familias, para que siendo medio nobles, no compartieran la deshonra del padre.

El matrimonio no era el único camino posible para adquirir privilegios. El medio que más se honraba era el asesinato del poseedor. El hombre que mataba a otro tomaba su nombre, sus danzas y sus timbres. Las tribus que a causa del antagonismo de los poseedores no po-

dían obtener el título a danzas y máscaras que codiciaban, podían acechar la canoa en que viajaba el hombre conocido como poseedor del ceremonial, y matarlo. El asesino tenía entonces derecho a la danza, que ponía a disposición de su jefe o hermano mayor, quien a su vez iniciaba a su sobrino o a su hijo y le daba el nombre y la danza del muerto. Naturalmente, tal medio de transferencia implicaba que la ceremonia íntegra, incluyendo la letra de las canciones, los pasos de los bailes y el uso de los objetos sagrados, era conocida por el que aspiraba a poseerla antes de que matara a su dueño. Él no adquiría el conocimiento de la ceremonia, sino el título de propiedad de ella. El hecho de que las prerrogativas de la víctima de una acción guerrera pudieran ser reclamadas por su matador refleja, indudablemente, condiciones históricas anteriores, cuando la lucha por el prestigio, característica de la costa del noroeste, era llevada por medio de la guerra; la contienda basada en la propiedad era de menor importancia.

El asesinato de un propietario en la costa del noroeste permitía obtener no solamente privilegios pertenecientes a seres humanos, sino que éste también era un medio favorito de obtener poderes de los dioses. Un hombre que encontraba y mataba un ser sobrenatural adquiría de él su ceremonia y su máscara. Todos los pueblos acostumbraban emplear con los seres sobrenaturales la conducta que más confianza les merece en sus relaciones humanas, pero es muy poco frecuente que el homenaje sea tan poco observado y que, lejos de ser el temor y la reverencia la actitud requerida ante los seres sobrenaturales, la conducta mejor recompensada sea la de matarlos o afrentarlos. Y esta era la práctica en la costa del noroeste.

También por otro método era posible obtener ciertas prerrogativas no heredadas y no compradas. Era éste el de la profesión religiosa. Adquiriendo la calidad de hechicero uno era iniciado por los seres sobrenaturales, no por un padre o un tío, y obtenía los nombres y privilegios reconocidos del visitante espiritual. Por lo tanto, los hechiceros poseían y ejercían prerrogativas "de acuerdo con la orden de los espíritus", pero los privilegios que ellos poseían eran considerados de la misma manera que los privilegios que se habían heredado y eran empleados del mismo modo.

La forma tradicional por medio de la cual se llegaba a ser hechicero consistía en haberse curado de una enfermedad seria. No todos los que se curaban de enfermedades eran desde entonces hechiceros, sino solamente aquellos que se aislaban en una casa en el bosque para ser curados por los espíritus. Si los seres sobrenaturales se aparecían allí a un hombre, y le daban un nombre e instrucciones, él seguía entonces el mismo procedimiento de cualquier iniciado que heredaba prerrogativas. Es decir, volvía con el poder de los espíritus y demostraba sus privilegios recién adquiridos. Pregonaba su nombre y exhibía su poder curando a alguien que estuviera enfermo. Luego distribuía propiedad para validar su nuevo nombre y comenzaba su carrera como hechicero.

Los hechiceros empleaban sus prerrogativas en la misma forma en que los jefes y los nobles usaban las suyas, en un torneo de prestigio. Los hechiceros ponían en ridículo pretensiones sobrenaturales de sus rivales y se medían con ellos para mostrar la superioridad de su poder. Cada hechicero tenía un truco que difería ligeramente de los de sus rivales, y sus partidarios exaltaban sus procedimientos a costa de los de otros hechiceros. Algunos de éstos chupaban las enfermedades, algunos frotaban, otros restituían almas perdidas. Una triquiñuela favorita era la de mostrar la enfermedad extraída del cuerpo del paciente en la forma de un pequeño "gusano". A fin de estar preparado para esta demostración, el hechicero llevaba un rollo de plumón de pájaro entre sus dientes y su labio superior. Cuando era llamado para curar, ante todo enjuagaba su boca. Cuando había probado en esta forma que no tenía nada en la boca, bailaba y succionaba, y, finalmente, mordía sus mejillas para que su boca se llenara de saliva ensangrentada. Luego escupía en un tazón el rollo de plumón con la sangre que se suponía había también succionado del lugar de la enfermedad, y cuando había lavado el "gusano", lo exhibía como prueba de que había extirpado la causa del dolor y de la enfermedad. Frecuentemente, varios hechiceros probaban sus poderes en una misma curación, y aquellos que fracasaban en su actuación perdían prestigio, del mismo modo que un jefe que fuese vencido en una contienda por un *cobre*. Se les juzgaba, y morían de vergüenza; o podían asociarse entre ellos y matar al competidor victorioso. No se con-

sideraba extraño que el que venciese en una prueba de hechicería fuese asesinado por sus derrotados rivales. Nunca se vengaba la muerte de un hechicero, porque se suponía que su poder era utilizado tanto para dañar como para curar, y por su condición de brujo no tenía derecho de protección.

También en otra dirección, la hechicería entre los Kwakiutl había llegado a correr paralelamente con la contienda secular que giraba alrededor de los timbres y de la validación de nombres titulares. Recuérdese que la iniciación en la Sociedad Caníbal era una representación dramática montada para la ocasión; la visión, que en cualquier otra parte se tomaba por una experiencia de contacto personal con lo sobrenatural, llegó a ser un mero dogma formal. Así también en la hechicería se perdió de vista la propiciación personal de los espíritus en la adquisición de trucos y en el entrenamiento de cómplices para la dramática validación de los títulos del exorcista. Cada hechicero tenía un ayudante, que más bien podía ser denominado su espía. Su deber era mezclarse con el pueblo y comunicar a su superior en qué parte del cuerpo sentía dolor la gente enferma. Si luego el hechicero era llamado para curar, mostraba su poder sobrenatural dirigiendo toda su atención a la parte dolorida. Del mismo modo, le comunicaba el espía si alguien se quejaba de laxitud. Por consiguiente, en cualquier curación general los hechiceros mostraban su poder adivinando que las almas de estas personas necesitaban reponerse. Los espías recorrían grandes distancias en canoa llevando mensajes que se interpretaban como inspiraciones de los espíritus.

Los subterfugios de los hechiceros y de sus cómplices no eran asunto indiferente para los hechiceros mismos o para su pueblo. Muchos pueblos consideran que el poder sobrenatural halla expresión por medio de un ardid de prestidigitación. Entonces el pueblo supo que "él era vulgar porque había forjado todo lo que hizo en hechicería". Éste se retiró cubierto de afrenta y se volvió loco ese mismo año. Análogamente, un hechicero cuyo truco era descubierto estaba derrotado. Un exorcista acostumbraba extraer una ardilla disecada de entre su camisa y hacerla subir corriendo por su brazo. Después de haber bailado con ella y demostrado que podía hacerla volver a la vida, su ayudante secreto desde el techo movía una tabla con el fin

de saltar un cordel que el hechicero deslizaba para que que bajara nuevamente. El público notó que siempre se colocaba en el mismo lugar de la casa para llamar a su ardilla y alguien subió al techo y descubrió un sitio en el cual había colocado una tabla delgada. El hechicero abandonó la profesión, no salió nunca más y, como Bueno-sobre-toda-la-Tierra, también murió de vergüenza. Así los hechiceros entre los Kwakiutl estaban habituados a usar medios secretos para realizar sus hazañas, y si eran descubiertos, ello era considerado como el equivalente de la derrota en un torneo *potlatch*.

Como cualquier jefe secular, el hechicero debía validar sus prerrogativas por la distribución de propiedad, y cuando realizaba una cura era recompensado de acuerdo con la riqueza y el rango de la familia de la persona enferma, como en cualquier distribución de propiedad. "La hechicería —dice el Kwakiutl— es lo que hace fácil obtener propiedad". Era una forma de obtener sin herencia o compra valiosos privilegios que podían utilizarse para elevar la posición de un individuo.

En las prácticas Kwakiutl, la herencia y la compra podían ser también medios de adquirir los privilegios de hechicería, del mismo modo que eran los medios de adquirir todos los otros privilegios. Es evidente que los trucos de hechicería debían ser enseñados y los hechiceros que instruían en ellos a novicios ciertamente debían ser pagados por eso. Es imposible decir cómo se heredaban comúnmente los poderes sobrenaturales. A veces los hombres iniciaban a sus hijos como hechiceros después que se habían retirado a los bosques por un tiempo, como lo hacían los bailarines Caníbales. El gran hechicero Tonto vomitaba un cristal de cuarzo de su cuerpo y lo arrojaba en el de su hijo, quien con eso llegaba a ser un hechicero del más alto grado. Claro está que su padre perdía por este acto todos sus derechos de practicar la hechicería.

La conducta en la costa del noroeste estaba dominada en todos los aspectos por la necesidad de demostrar la grandeza del individuo y la inferioridad de sus rivales. Ello era llevado a cabo por medio de desmedida autoglorificación y de mofas e insultos arrojados sobre los oponentes. Había otra faz en el cuadro. Los Kwakiutl daban gran importancia igualmente al temor al ridículo y a la interpre-

tación de la experiencia en función de los insultos. Reconocían solamente una gama de emociones: la que gira entre la victoria y la afrenta. Era en función de los ultrajes hechos y recibidos como se llevaban a cabo el intercambio económico, el matrimonio, la vida política y la práctica de la religión. Aun esto, sin embargo, da sólo una imagen parcial de la medida en que esta preocupación por la vergüenza dominaba su conducta. La costa noroeste lleva este mismo patrón de conducta a las relaciones con el mundo exterior, de las fuerzas de la naturaleza. Todos los accidentes son ocasionados para avergonzarse. Un hombre cuya hacha se desliza de modo que le hiere el pie, ha de limpiar inmediatamente la vergüenza que le afecta. Un hombre cuya canoa ha volcado debe similarmente "limpiar su cuerpo" del insulto. La gente a toda costa ha de prevenirse contra la burla en toda ocasión. El medio universal a que recurrían era naturalmente la distribución de la propiedad. Ella aparta la vergüenza; esto es, restablece de nuevo el sentimiento de superioridad que su cultura asocia al *potlatch*. Todos los accidentes menores eran tratados de esta manera. Los mayores podían dar lugar a una Ceremonia del Invierno, a una cacería mayor, o al suicidio. Al romperse una máscara de la Sociedad de Caníbales, se lavaba el hombre esa mancha por intermedio de una ceremonia invernal iniciando a su hijo como Caníbal. Si un hombre perdía en el juego con el amigo y era despojado de su propiedad, había de recurrir al suicidio.

El gran suceso que debía ser encarado en esos términos era la muerte. El luto en la costa noroeste sólo puede ser entendido mediante el conocimiento del arco peculiar de conducta que esta cultura ha desarrollado en sus instituciones. La muerte era la afrenta mayor que conocían, y era encarada como encaraban todo accidente mayor, distribuyendo y distribuyendo propiedad, cazando cabezas y suicidándose. Acudían a sus medios conocidos, para limpiar la vergüenza. Cuando un pariente cercano de un jefe moría, se entregaba a otro su casa; las tablas gruesas de las paredes y el tejado eran sacados de la obra y llevados por quienes podían comprarlos. Pues esto era *potlatch* en el sentido ordinario, y cada tabla debía ser pagada con debido interés. Esto se llamaba "golpes extravagantes por la muerte de un ser querido", y de este modo los Kwakiutl trataban el duelo con los mismos procedimientos que

usaban en el matrimonio, en la adquisición de poderes sobrenaturales, o en una querella.

Había un camino más extremo para encarar la afrenta de la muerte. Era mediante la cacería de cabezas. No era en ningún sentido represalia contra el grupo que había causado la muerte. El pariente fallecido podía igualmente haber muerto por estar enfermo o a manos de un enemigo. La cacería de cabezas era llamada "matar para limpiar los ojos de uno", y era un medio de lograr una equiparación produciendo duelos en otros hogares. Cuando moría el hijo de un jefe, el jefe se embarcaba en su canoa. Era recibido en la casa de un jefe vecino, y después de las formalidades se dirigía a su huésped diciéndole: "Mi príncipe ha muerto hoy, y tú irás con él". Luego lo mataba. En esto, de acuerdo con su interpretación, actuaba noblemente, pues no había sido vencido sino que sólo retribuía un golpe. Todo el procedimiento carece de sentido si se prescinde del hecho paranoide fundamental del luto. La muerte, como todos los otros accidentes de la existencia, confundía el orgullo del hombre y solamente podía ser tratada en los términos de la vergüenza.

Hay muchos relatos de esta conducta a propósito de la muerte. La hermana de un jefe y su hija habían ido a Victoria, y ya sea porque bebieron mucho whisky o porque su bote volcó, nunca volvieron. El jefe reunió a sus guerreros. "Ahora os pregunto, tribus, ¿quién se lamentará? ¿Yo o algún otro?". El interlocutor contestaba naturalmente: "Tú no, jefe. Que lo haga alguna otra de las tribus". Inmediatamente enarbolaron el palo de la guerra para anunciar su intención de castigar la injuria y reunieron una partida guerrera. Salieron y encontraron a siete hombres y dos niños durmiendo y los mataron. "Entonces se sintieron bien cuando a la noche llegaron a Sebaa".

Un hombre, que aún vive, describe una experiencia propia a los setenta cuando fue a pescar dentalla. Se hallaba junto a Tlabid, uno de los jefes de la tribu. Esa noche dormía bajo un resguardo en la playa, cuando dos hombres lo despertaron diciéndole: "Hemos venido para matar al jefe Tlabid a causa de la muerte de la princesa de nuestro jefe Gagaheme. Tenemos aquí tres grandes canoas y somos sesenta hombres. No podemos volver a nuestro país sin la cabeza de Tlabid". Al desayuno el visitante habló a Tlabid y éste dijo: "Oye, querido amigo,

Gagaheme es mi propio tío, pues la madre de su padre y de mi madre es una sola; por eso no puede hacerme daño". Comieron, y después de comer, Tlabid se apresuró y dijo que iría a una pequeña isla fuera de la aldea, para buscar mejillones. Toda la tribu quería impedir a su jefe que fuese a buscar mejillones, pero él reía de lo que la tribu decía. Tomó su capa y su paleta y salió de su casa. Estaba irritado, y por eso ninguno de su tribu habló. Lanzó su canoa y cuando estaba a flote subió a bordo su hijo menor y se sentó con su padre. Tlabid se marchó hacia una pequeña isla donde había muchos mejillones. Cuando estaba a mitad del camino aparecieron tres canoas llenas de hombres, y en cuanto Tlabid los vio orientó su canoa hacia ellos. Dejó de remar y dos de las canoas se dirigieron mar adentro y una mar afuera, y las tres estaban en una sola línea. Las tres canoas no se detuvieron. Se podía ver el cuerpo de Tlabid decapitado. Los luchadores se marcharon, y cuando ya no se los veía lanzó la tribu una pequeña canoa y fue para remolcar aquella en que estaba muerto Tlabid. El niño no lloró en ningún momento, pues "su corazón le falló a causa de lo que le fue hecho a su padre". Cuando regresaron a la playa enterraron al gran jefe.

Una persona cuya muerte fuera determinada para borrar otra muerte, es elegida por una consideración: porque su rango es el equivalente del muerto. La muerte de un plebeyo lava la de otro plebeyo; la de un príncipe, lava la de una princesa.

La característica respuesta Kwakiutl a la frustración eran enojos y actos de desesperación.

Si un niño era golpeado por su padre, o moría un hijo, el padre se retiraba a su camilla y no comía ni hablaba. Cuando determinaba qué podía salvar su dignidad deshonrada, distribuía propiedades, o iba a cazar cabezas, o se suicidaba. Uno de los mitos más comunes de los Kwakiutl es el del joven que fue regañado por su padre o su madre y que después de quedar acostado por espacio de cuatro días, sin noción de lo que sucedía a su alrededor, se encaminó al bosque donde intentó suicidarse. Se tiró dentro de las caídas de agua, o en los precipicios, o trató de ahogarse en los lagos, pero fue salvado de la muerte por un sobrenatural que le confirió poder, y entonces regresó con el fin de avergonzar a sus padres con su grandeza.

El suicidio era relativamente común en la práctica. La madre de una mujer que era enviada a su casa por su marido por infidelidad, se sentía avergonzada y se estrangulaba. Un hombre cuyo hijo tropezaba en su danza inicial, y que no podía pagar una segunda ceremonia invernal, se sentía derrotado y se mataba.

Los suicidios son siempre vistos como debidos a causas vergonzosas, aun cuando el suicida no sea precisamente una persona avergonzada. El fingidor que fue apartado del encantamiento en la danza de curación, el jefe que fue derrotado en romper *cobres*, el niño vencido en alguna prueba, están destinados todos a morir de vergüenza. Los casamientos irregulares son, sin embargo, los que importan mayor culpa. En estos casos el padre o el novio son los más vulnerables, pues el prestigio de este último es el más alcanzado por la transferencia matrimonal de propiedad y privilegio, y por ello su padre pierde gran parte de sus bienes.

Los Kwakiutl cuentan la muerte por vergüenza de uno de los viejos jefes de una aldea. Años antes, su hijo menor se había ido con la hija de esclavos respetados, a una lejana ensenada. Esto no fue motivo de comentario, pues el hijo menor pertenecía a una casta baja. Él y su esposa tenían una hermosa hija y cuando ésta estuvo en edad de casarse fue pedida en matrimonio por un hermano mayor de su padre, sin que éste conociera su origen. Tuvieron un hijo y el hermano mayor le dio su propio nombre noble. Llevó a su mujer y a la familia de ésta a casa de sus padres, y cuando el viejo jefe reconoció a su hijo menor, cayó muerto de vergüenza, porque su noble hijo había dado su nombre "al retoño de una plebeya hija de su hijo menor". Por esta causa el dicho hijo menor se sintió feliz, pues su hermano mayor había sido llevado a un casamiento con su hija, obteniendo así uno de los nombres titulares para su nieto. La vergüenza del viejo jefe no se debía al parentesco. El casamiento con la hija de un hermano menor no es motivo de vergüenza si este hijo no figura fuera de la nobleza; está generalmente aprobado en algunas familias. La aristocracia de la costa noroeste se halla tan asociada a la primogenitura, que el orgullo de la sangre que asociamos a la aristocracia no es

conocido. En esa región los suicidios son el complemento natural de las preocupaciones. La gama de las emociones que conocen, desde el triunfo a la vergüenza, está magnificada por las enormes proporciones que se les atribuye. El triunfo era un indulgencia inhibida de desilusiones de grandeza y la vergüenza una causa de muerte. No conociendo más que esta diferencia, la usaba para toda ocasión, ya fuera menor o mayor. Todo contacto con la sociedad era mantenido con personas que pudieran llevar una existencia sobre esa base. Cualquier suceso, cualquier acto de un individuo y los accidentes acaecidos en el ambiente material, trataban siempre y ante todo de la seguridad personal; técnicas específicas y definidas son provistas para reintegrar al individuo después que éste decaía. Si no podía proveerse por sí mismo de dichas técnicas, no le quedaba más recurso que morir.

Había entrevisto todo el panorama grandioso de su vida, mirándola como una hermosa pintura de sí mismo; cuando la pompa de jabón de su propia estima estallaba, no tenía seguridad para retroceder, y el colapso de su infatuado *ego* lo dejaba postrado.

La relación mantenida con sus semejantes era dictada por la misma psicología. Para mantener su propio prestigio llenaba de insultos y cubría de ridículo a sus vecinos. El objeto de su esfuerzo era el de allanar sus pretensiones con el peso de sí mismo, para deshacer sus nombres. Los Kwakiutl mantienen esta conducta hasta en sus relaciones con sus dioses. El último insulto que pueden inferir a un hombre es llamarlo esclavo; a pesar de que hayan bogado por buen tiempo y que el viento no haya cambiado, hacen llegar a sus seres sobrenaturales las mismas afrentas. Un antiguo viajero escribe sobre los Tsimshian: "Cuando las calamidades arrecian y se prolongan, se enfurecen contra Dios y divagan su ira contra Él, alzando ferozmente sus ojos y sus manos al cielo, golpeando con sus pies contra el suelo, repitiendo: «Eres un gran esclavo»". Es este el término de mayor reproche. No suponen que los seres sobrenaturales sean benévolos. Saben que los aludes y los huracanes no lo son, y atribuyen a sus dioses las características del mundo natural. Uno de éstos, Caníbal del Extremo Norte del Río, empleó una esclava para suplirlo con cadáveres. Su guardia, Cuervo, come sus ojos y otro pájaro fabuloso, su esclavo, les

fractura el cráneo y devora su cerebro. No se les atribuye intenciones benévolas a los seres sobrenaturales. Lo primero que debe hacer un hombre después de haber construido una canoa es pintarle a ambos lados la cara de un hombre para asustar a los muertos constructores de canoas que, en caso contrario, se la hundirían. Eso es una muestra evidente de cuán distantes nos hallamos aquí de las relaciones amistosas y de ayuda que los sacerdotes Zuñi atribuyen a los que anteriormente han ejercido sus funciones. En la costa noroeste esos serían justamente los grupos cuyas manos se levantan contra sus colegas vivos. Como vemos, una manera de obtener las bendiciones de los dioses era matarlos. Al triunfar se era recompensado con poder sobrenatural. La conducta humana de la costa del noroeste se considera como anormal por nuestra civilización y está, sin embargo, bastante cerca de las actitudes de nuestra propia cultura para resultarnos inteligible, pues tenemos para denominarla un vocabulario bien definido.

La megalomanía es un verdadero peligro en nuestra sociedad. Cabe encararla con diversas actitudes, entre ellas la de señalarla como reprensible y anormal; ésta es la que hemos elegido en nuestra civilización. El otro extremo es convertirla en atributo esencial del ideal humano y esa es la solución en la cultura de la costa noroeste.

VII

LA NATURALEZA DE LA SOCIEDAD

Integración y asimilación. — Conflicto de elementos inarmónicos. — Nuestra propia compleja sociedad. — El organismo contra el individuo. — La interpretación cultural contra la biológica. — Aplicando la lección de las tribus primitivas. — No hay "tipos" fijos. — Significado de la difusión y la configuración cultural. — Valores sociales. — Necesidad de la propia estima.

Las tres culturas, Zuñi, Dobu y Kwakiutl, no son meros agrupamientos heterogéneos de actos y creencias. Cada una de ellas tiene ciertos fines a los que está dirigida su conducta y a los que tienden sus instituciones. Difieren entre sí, no solamente porque cierto rasgo esté acá presente y ausente allá, y porque otro rasgo se encuentre en formas diferentes en dos regiones. Difieren aun más porque, como conjunto, están orientadas en direcciones diversas. Marchan a lo largo de caminos distintos en persecución de fines distintos, y los fines y los medios de una sociedad no pueden ser juzgados en términos de los de otra sociedad, porque son esencialmente inconmensurables.

Todas las culturas, naturalmente, no han configurado sus mil renglones de conducta dentro de un molde equilibrado y rítmico. Como ciertos individuos, ciertos órdenes sociales no subordinan las actividades a una motivación directriz. Hay en ellos despilfarro. Si en un momento parecen perseguir ciertos fines, en otro toman por alguna tangente que en apariencia no guarda relación con todo lo ocurrido antes, y tampoco ofrece indicio de la actividad que vendrá después.

Esta falta de integración parece ser tan característica de ciertas culturas como la extrema integración lo es de otras. Ello no es debido en todas partes a las mismas circunstancias. Tribus como las del interior de la Columbia Británica han incorporado rasgos de todas las civilizaciones circundantes. De un área cultural han tomado sus modelos para la manipulación de la riqueza; de otra han tomado parte de sus prácticas religiosas, y de otra aun han tomado fragmentos contradictorios. Su mitología es una mezcla de relatos incoordinados de héroes culturales extraídos de tres ciclos míticos representados en las zonas que los circundan. Sin embargo, a pesar de esta notable amplitud frente a las instituciones ajenas, su cultura da una impresión de pobreza extrema. Nada es desenvuelto en grado suficiente como para dar concreción a la cultura. Su organización social es poco minuciosa; su ceremonial es más pobre que el de casi toda otra región del mundo; sus técnicas de fabricación de cestas y canutillos ofrecen solamente un campo limitado para la actividad en las artes plásticas. Como ciertos individuos que han estado sometidos sin discriminación a influencias orientales en muchas direcciones diferentes, sus pautas tribales de conducta son incoordinadas y accidentales.

En esas tribus de la Columbia Británica la falta de integración aparece como si fuera algo más que simple presencia simultánea de rasgos reunidos de diferentes pueblos circundantes. Parece tratarse de algo más profundo que eso. Cada faceta de la vida tiene allí su organización propia, que no se extiende a ninguna otra. En la pubertad se presta gran atención a la educación mágica de los hijos para las diversas profesiones y para la adquisición de espíritus guardianes. En las llanuras occidentales esta práctica de la visión satura todo el complejo de la vida adulta, y las profesiones de la caza y de la guerra están dominadas por creencias correlacionadas. Pero en la Columbia Británica son estrictamente sociales. Son ocasiones festivas en las que los ejecutantes imitan a animales para entretenimiento de los espectadores. Pero es estrictamente tabú imitar a animales que son contados como posibles espíritus guardianes. Las fiestas no tienen significación religiosa, ni sirven de oportunidad para el intercambio económico. Cada actividad está aislada. Cada una forma por sí misma un complejo, y sus motivaciones y fines son propios de su campo limitado y no se extienden a la vida total del pueblo. Ninguna expresión psicológica características aparece como dominante en la cultura en conjunto.

No siempre es posible distinguir la falta de integración cultural de esta clase de otra debida más directamente a la exposición a influencias contradictorias. La falta de integración de este último tipo ocurre a menudo en las fronteras de áreas culturales bien definidas. Estas regiones marginales no se encuentran en contacto estrecho con las tribus más características de su cultura y están expuestas a fuertes influencias de afuera. Como resultado de ello, pueden muy a menudo incorporar a su organización social o a las técnicas de su arte los procedimientos más contradictorios. A veces remodelan el material inarmónico dentro de una nueva armonía, logrando un resultado esencialmente distinto del de cualquiera de las culturas bien establecidas con las que comparten tantos aspectos de la conducta. Tal vez si conociéramos la historia pasada de estas culturas, veríamos que en el transcurso de un número suficiente de años las adopciones inarmónicas tienden a resolverse en una armonía. Pero en el corte transversal de las culturas primitivas contemporáneas, que son las únicas que con seguridad podemos entender, muchas áreas marginales ofrecen disonancias aparentes.

Circunstancias históricas distintas son en otros casos las responsables de la falta de integración en ciertas culturas. No solamente puede ser incoordinada la cultura de la tribu marginal, sino también la de la tribu que se abre camino por entre sus compañeras y toma posición en una región de civilización diferente. En tales casos el conflicto más aparente es el que se produce entre las nuevas influencias que actúan sobre la gente de la tribu y lo que podemos llamar su conducta indígena. La misma situación ocurre también a un pueblo que permanece en su sede, cuando una tribu con gran prestigio o gran número de miembros es capaz de introducir cambios en una zona a la que acaba de llegar.

Un profundo y comprensivo estudio de una cultura genuinamente desorientada sería de interés extraordinario. Probablemente la naturaleza de los conflictos específicos o de la fácil hospitalidad para influencias nuevas resultaría más importante que en cualquier caracterización general de "falta de integración"; pero no podemos sospechar lo que tales caracterizaciones serían. Probablemente, aun en las culturas más desorientadas, sería necesario tomar

en cuenta acomodaciones que tienden a apartar elementos inarmónicos y a fijar elementos seleccionados con más seguridad. El proceso podría ser aún más aparente dada la diversidad del material sobre el que opera.

Algunos de los ejemplos más apreciables de conflicto de elementos inarmónicos se hallan en la historia pasada de tribus que han logrado la integración. Los Kwakiutl no han ostentado siempre la civilización coherente que hemos descrito. Antes de haberse establecido en la costa y en la isla Vancouver, compartían en general la cultura del pueblo Salish del sur. Aún tienen mitos, organizaciones de aldea y terminología de parentesco que los vinculan con ese pueblo. Pero las tribus Salish son individualistas. Los privilegios hereditarios son allí mínimos. Cada hombre, de acuerdo con su habilidad, tiene prácticamente las mismas oportunidades que todo otro hombre. Su importancia depende de su destreza en la caza, o de su suerte en el juego, o del éxito de sus invocaciones sobrenaturales como médico o adivino. Difícilmente podría haber un contraste mayor que el que ofrecen respecto del orden social de la costa noroeste.

Pero este mismo contraste extremo no impide, sin embargo, que los Kwakiutl acepten normas extrañas. Llegan a considerar como propiedad privada hasta los nombres, los mitos, los lugares en que están las casas, los espíritus guardianes y el derecho de ser iniciados en ciertas sociedades. Pero la adaptación de que hubo necesidad se advierte aun en sus instituciones, y es notoria justamente en los puntos donde los dos órdenes sociales eran dispares, esto es, en los mecanismos de la organización social. Pues, aunque los Kwakiutl adoptaron todos el sistema de la costa nordoccidental de las perrogativas y los *potlatches*, no adoptaron en modo similar los clanes rígidamente matrilineales de las tribus del norte, que ofrecen una armadura fija dentro de la cual descienden los privilegios. En las tribus del norte el individuo se adapta automáticamente al título de nobleza a que tiene derecho por nacimiento. Entre los Kwakiutl, el individuo, como hemos visto, dedica su vida a pactar sobre esos títulos y formula reclamaciones respecto de cualquiera que haya pertenecido a alguna rama de su familia. Los Kwakiutl adoptaron todo el sistema de las prerrogativas, pero han dejado al individuo libertad de acción en la lucha por el prestigio, que contrasta

con el sistema de casta de las tribus del norte: los Kwakiutl retuvieron las viejas costumbres del sur que han traído consigo a la costa.

Ciertos rasgos culturales muy definidos de los Kwakiutl son reflejo de conflictos específicos entre las configuraciones viejas y las nuevas. Con la nueva acentuación de la propiedad, las reglas de la herencia adquirieron una nueva importancia. Las tribus Salish del interior estaban flojamente organizadas en familias y aldeas, y la mayor parte de la propiedad era destruida a la muerte del individuo. El rígido sistema de clan matrilineal de las tribus del norte, no tuvo, como hemos visto, aceptación entre los Kwakiutl, pero ellos entraron en una transacción acentuando el derecho del yerno a reclamar privilegios del padre de su esposa, privilegios que debían ser conservados para sus hijos. La herencia pasaba, por eso, a través de la línea materna, pero saltaba una generación. En cada generación alternada las prerrogativas no eran ejercidas, sino solamente conservadas. Como hemos visto, todos estos privilegios eran manejados de acuerdo con las técnicas convencionales del *potlatch*. Era una adaptación desusada en la que se manifestaba claramente un compromiso entre dos órdenes sociales incompatibles. Hemos descrito en un capítulo anterior cómo han resuelto plenamente el problema de poner en armonía dos órdenes sociales antagónicos.

Por tanto, la integración puede ocurrir en presencia de conflictos fundamentales. Los casos de desorientación cultural quizá sean menos de los que aparecen al tiempo presente. Existe la posibilidad de que sea más desorientada la descripción de la cultura que la cultura misma. Pues la naturaleza de la integración puede simplemente estar fuera de nuestra experiencia y resultarnos difícil de percibir. Cuando estas dificultades hayan sido removidas, primero por un mejor conocimiento del terreno, luego por un análisis más agudo, la importancia de la integración de las culturas podrá ser más clara de lo que es hoy. En todo caso, es importante reconocer el hecho de que no todas las culturas son, en sentido alguno, las estructuras homogéneas que hemos descrito respecto de los Zuñi y los Kwakiutl. Sería absurdo cercenar cualquier cultura para introducirla en el lecho de Procusto de una caracterización en alguna fórmula. El peligro de podar he-

chos importantes que no cuadran en la proposición principal es en todo caso bastante grave. Es inadmisible que aceptemos un método que mutile la materia de que se trata y levante obstáculos adicionales para nuestra eventual comprensión de la misma.

Las generalizaciones ligeras respecto de la integración de la cultura son de lo más peligrosas. Cuando uno domina el lenguaje y todas las particularidades de conducta de una cultura esotérica, la preocupación acerca de su configuración puede bien ser un obstáculo para una comprensión genuina. El investigador sobre el terreno debe ser fielmente objetivo. Debe registrar todos los hechos sobresalientes en la conducta, poniendo cuidado en no efectuar una selección de los hechos que se adapten a una tesis, en conformidad con alguna suposición pretenciosa. Ninguno de los pueblos que hemos examinado en este volumen fue estudiado en el terreno a la luz del preconcepto de un coherente tipo de conducta del cual esa cultura sería una ilustración. La etnología fue puesta en su lugar, y no hubo intento de forzar los hechos con propósitos de coherencia teórica. Los cuadros totales son, por eso, mucho más convincentes para el estudioso. También en las discusiones teóricas de la cultura, las generalizaciones acerca de la integración cultural serán vacías en la medida en que sean dogmáticas y universales. Necesitamos información detallada sobre las conductas que contrastan y las motivaciones que son dinámicas en una sociedad y no en otra. No necesitamos un enunciado de la configuración descrito en la plataforma de una escuela etnológica. Por otra parte, los bienes opuestos que diferentes culturas persiguen, las diferentes intenciones que están en la base de sus instituciones, son esenciales para comprender tanto los distintos órdenes sociales como la psicología individual.

Es fácil que se produzcan equívocos en la interpretación de la relación de la integración cultural con los estudios de la civilización de Occidente y en consecuencia con la teoría sociológica. Nuestra propia sociedad es a menudo presentada como un ejemplo extremo de falta de integración. Su gran complejidad y los rápidos cambios de generación a generación hacen inevitable que entre sus elementos se produzca una falta de armonía que no ocurre en sociedades más simples. La falta de integra-

ción es, sin embargo, exagerada y mal interpretada en la mayoría de los estudios, a causa de un simple error técnico. La sociedad primitiva está integrada en unidades geográficas. La civilización occidental, en cambio, se halla estratificada, y diferentes grupos sociales de la misma época y el mismo lugar viven de acuerdo con pautas completamente diversas y son movidos por motivaciones diferentes.

El esfuerzo de aplicar el concepto de área cultural antropológica en la sociedad moderna solamente puede ser fructífero en un grado muy limitado, porque hoy los diferentes modos de vivir no son principalmente materia de distribución espacial. Hay entre los sociólogos una tendencia a perder tiempo a propósito del "concepto de área cultural". No hay exactamente tal "concepto". Cuando los rasgos se agrupan geográficamente han de ser tratados geográficamente. Cuando eso no ocurre, resulta ocioso convertir en principio lo que en el mejor de los casos es una indefinida categoría empírica. En el sentido antropológico, hay en nuestra civilización una cultura cosmopolita uniforme que puede ser encontrada en cualquier parte del globo, pero hay igualmente una divergencia sin precedentes entre la clase laboriosa y los Cuatrocientos, entre los grupos cuya vida tiene por centro la Iglesia y aquellos cuya vida tiene por centro las pistas. La relativa libertad de elección en la sociedad moderna hace posibles importantes grupos voluntarios que sostienen principios tan diferentes como los Rotary Clubs y la Aldea de Greenwich. La naturaleza de los procesos culturales no ha cambiado con estas condiciones modernas, pero la unidad en que pueden ser estudiados ya no es el grupo local.

La integración de la cultura tiene importantes consecuencias sociológicas y abarca varias cuestiones discutidas en sociología y psicología social. La primera de ellas es la controversia acerca de si la sociedad es o no un organismo. Muchos sociólogos y psicólogos sociales modernos han argumentado que la sociedad no es ni puede ser jamás algo por encima y sobre las mentes individuales que la componen. Como parte de su exposición han atacado vigorosamente la "falacia del grupo", la interpretación que, según ellos, haría del pensamiento y de la acción una función de una entidad mítica, el grupo. Por otra parte, los que se han ocupado de culturas diversas donde el

material muestra con suficiente plenitud que las leyes de la psicología individual son inadecuadas para explicar los hechos, se han expresado a menudo en una fraseología mística. Como Durkheim, han proclamado que "el individuo" no existe, o, como Kroeber, han invocado el poder de lo que llaman superorgánico para dar cuenta de los procesos culturales.

Es ésta en gran medida una querella verbal. Ninguno de los llamados organicistas cree realmente en algún orden de espíritu distinto de los espíritus de los individuos en la cultura, y, por otra parte, hasta un crítico tan vigoroso de la "falacia del grupo" como Allport admite la necesidad del estudio científico de los grupos, "la provincia de la ciencia especial de la sociología". La discusión entre los que piensan que es necesario concebir el grupo como algo más que la suma de sus individuos, y los que no piensan así, se ha producido entre los estudiosos que trataban distintas clases de datos. Durkheim, partiendo del conocimiento de la diversidad de culturas, y especialmente de la cultura de Australia, reiteró, a menudo en frases vagas, la necesidad de los estudios de la cultura.

Sociólogos, por otra parte, que se ocupan sobre todo de nuestra propia cultura tipificada han intentado demoler una metodología que es simplemente superflua en su labor.

Es obvio que la suma de todos los individuos Zuñi forma una cultura que está más allá y por encima de lo que esos individuos han querido y creado. El grupo está nutrido por la tradición; es "atador del tiempo". Se justifica plenamente el designarlo como un conjunto orgánico. Es consecuencia necesaria del animismo impreso en nuestro lenguaje el que hablemos de tal grupo como si eligiera sus fines y tuviera propósitos específicos. Esto no se ha de exponer ante el estudioso como argumento en favor de una filosofía mística. Estos fenómenos de grupo deben ser estudiados. Su conocimiento nos es necesario para entender la historia de la conducta humana, pues la psicología individual no puede por sí sola dar cuenta de los hechos con que nos encontramos.

En todos los estudios de la costumbre social, lo esencial del asunto es que la conducta considerada debe pasar a través de la criba de la aceptación social, y solamente la historia en su sentido más amplio puede dar cuenta de las aceptaciones y rechazos sociales. No sola-

mente está en juego la psicología, sino también la historia, y la historia en ningún caso es una serie de hechos que pueda ser descubierta por la introspección. Por eso, las explicaciones de la costumbre que hacen derivar nuestro esquema económico de la *competencia* humana, la guerra moderna de la combatividad humana y todo lo demás que encontramos en cualquier revista y volumen moderno, es para el antropólogo ruido vacío. Rivers fue uno de los primeros en expresarlo vigorosamente. Señaló que en vez de tratar de interpretar la contienda sangrienta por la venganza, era necesario más bien interpretar la venganza a partir de la institución de la contienda sangrienta. Del mismo modo, es necesario estudiar los celos por su acondicionamiento, por las regulaciones sexuales locales y las instituciones de la propiedad.

La dificultad de las interpretaciones ingenuas de la cultura en términos de la conducta individual, no está en que tales interpretaciones sean psicológicas, sino en que ignoran la historia y el proceso histórico de la aceptación o el rechazo de caracteres. Cualquier interpretación configuracional de las culturas es también una exposición en términos de psicología individual, pero ella depende de la historia tanto como de la psicología. Sostiene que la conducta dionisíaca está acentuada en las instituciones de ciertas culturas porque es una posibilidad permanente en la psicología del individuo, pero que está acentuada en ciertas culturas y no en otras, a causa de acontecimientos históricos que en un lugar han fomentado su desarrollo y en otros lo han excluido. En diversos aspectos de la interpretación de la formas culturales son necesarias ambas, la historia y la psicología; no cabe subordinar la una a la otra.

Esto nos lleva a una de las controversias más calurosamente debatidas acerca de la antropología configuracional. Es la disputa respecto de las bases biológicas de los fenómenos sociales. He estado hablando como si el temperamento humano fuese cabalmente constante en el mundo, como si en toda la sociedad se pudiera comprobar una distribución de potencialidades, similar en líneas generales, y como si la cultura hiciese dentro de esas potencialidades una selección de acuerdo con su normas tradicionales y modelase en conformidad con ellas la vasta mayoría de los individuos. La experiencia de trance,

por ejemplo, según esta interpretación, sería una potencialidad de cierto número de individuos en toda población; cuando ella es honrada y reverenciada, una proporción considerable la alcanzará o la estimulará, pero en nuestra civilización, donde es una mancha en el escudo familiar, su número disminuirá y tales individuos serán clasificados entre los anormales.

Pero hay otra interpretación posible. Se ha sostenido vigorosamente que los rasgos no son culturalmente seleccionados sino trasmitidos biológicamente. De acuerdo con esa interpretación, la distinción es racial y los indios Llanura buscarían las visiones porque esta necesidad es trasmitida en los cromosomas de su raza. En modo similar, las culturas Pueblo persiguen la sobriedad y la moderación porque tal conducta está determinada por su herencia racial. Si la interpretación biológica es verdadera, no es a la historia adonde debemos dirigirnos para comprender la conducta de los grupos, sino a la fisiología.

Sin embargo, a esta interpretación biológica nunca se le ha dado una base científica firme. Para probar su tesis, los que sostienen este punto de vista necesitarían mostrar los hechos fisiológicos que den cuenta de por lo menos una pequeña parte de los fenómenos sociales que se quieren comprender. Es posible que el metabolismo del funcionamiento de las glándulas de secreción interna difieran considerablemente en distintos grupos humanos y que tales hechos puedan darnos una concepción de las diferencias en la conducta cultural. No se trataría de un problema antropológico. Y cuando los fisiólogos y los genetistas hayan proporcionado el material, éste podrá ser de valor para los estudios de la historia cultural.

Las correlaciones fisiológicas que el biólogo pueda ofrecer en el futuro, en cuanto se relacione con la trasmisión hereditaria de rasgos, no podrían sin embargo, en el mejor de los casos, abarcar todos los hechos que conocemos. Los indígenas norteamericanos son biológicamente de una raza, y sin embargo no son todos dionisíacos en la conducta cultural. Los Zuñi son un ejemplo extremo de motivaciones diametralmente opuestas. Esta cultura apolínea es compartida por los otros Pueblo, uno de cuyos grupos, el Hopi, es del subgrupo Shoshoneano, ampliamente representado entre las tribus dionisíacas y con el cual, según se afirma, estaban lingüísticamente emparentados

los Aztecas. Otro grupo Pueblo es el Tewa, estrechamente emparentado biológica y lingüísticamente con los Kiowa, no Pueblo, de las llanuras meridionales. Del mismo modo, no hay unidad biológica en las llanuras occidentales donde la búsqueda de la visión separa a los Pueblo de allí de otros grupos. Las tribus que habitan esa región proceden de las familias Algonkiana, Anthabascana y Siouana ampliamente difundidas, y cada una de ellas conserva el lenguaje de su tronco particular[1]. Todos estos troncos incluyen tribus que buscan visiones a la manera de los Llanura y tribus que no lo hacen. Solamente las que viven dentro de los límites geográficos de las llanuras buscan visiones como parte esencial del equipo de todo hombre normalmente apto.

La explicación por el ambiente es aún más perentoria cuando, en vez de considerar la distribución en el espacio, nos dirigimos a la distribución en el tiempo. Los cambios más radicales en la conducta psicológica se han producido en grupos cuya constitución biológica no se ha alterado apreciablemente. Esto puede ser abundantemente ilustrado con lo que ocurre en nuestra propia cultura. La civilización europea se inclinó tanto a la conducta mística, a las epidemias de fenómenos psíquicos, en la Edad Media, como en el siglo XIX se inclinó hacia el materialismo más empecinado. La cultura ha cambiado su preferencia sin un cambio correspondiente en la constitución racial del grupo.

Las interpretaciones culturales de la conducta no habrían de negar jamás que también está implícito en ella un elemento fisiológico. Tal negación se basaría en una errónea interpretación de las explicaciones científicas. La biología no niega a la química, aunque ésta es incapaz de explicar los fenómenos biológicos. No está la biología obligada a trabajar de acuerdo con fórmulas químicas porque reconozca que las leyes de la química están en los cimientos de los hechos que analiza. En cada campo de la ciencia es necesario subrayar las leyes y secuencias que más adecuadamente explican las situaciones observadas y, sin embargo, insistir en que otros elementos están presentes aunque ellos no tengan una importancia crucial

1 Los agrupamientos lingüísticos en estos casos se correlacionan con el parentesco biológico.

en el resultado final. Por eso, el señalar que las bases biológicas de la conducta cultural en la humanidad carecen de importancia en su parte mayor, no significa negar su presencia. Solamente significa subrayar el hecho de que los factores históricos son los dinámicos.

La psicología experimental se ha visto forzada a una acentuación similar aun en estudios que se ocupaban de nuestra propia cultura. Recientes experimentos importantes que tratan de rasgos de la personalidad, han mostrado que determinantes sociales son primordiales aun en los caracteres de honestidad y jefatura. La honestidad en una situación experimental casi no ofrecía indicación de que un muchacho defraudaría a otro. Resultó que no había personas honestas-deshonestas, sino situaciones honestas-deshonestas. Del mismo modo, en el estudio de dirigentes se probó que hasta en nuestra sociedad no cabía afirmar respecto de ellos rasgos uniformes típicos. El papel que desempeña el dirigente y sus cualidades, son los que la situación destaca. En estos resultados "situacionales" se ha hecho más y más evidente que la conducta social, aun en una sociedad seleccionada, no es simplemente la expresión de un mecanismo fijo que predetermina un modo específico de conducta, sino más bien un conjunto de tendencias promovidas de modos variables por el problema específico que afrontamos".

Cuando estas situaciones que en una sociedad son dinámicas en el comportamiento humano, resultan magnificadas en contraste entre culturas opuestas por sus fines y motivaciones en un grado tal como las de los Zuñi y los Kwakiutl, por ejemplo, la conclusión es ineludible. Si nos interesamos en la conducta humana, necesitamos ante todo comprender las instituciones de que está provista una sociedad. Pues la conducta humana tomará las formas sugeridas por estas instituciones, hasta extremos insospechables para el observador sumergido en la cultura de la que forma parte.

Este observador verá los desarrollos extravagantes de la conducta solamente en culturas ajenas, no en la suya propia. Claro está que se trata de un ángulo de visión local y temporario. No hay razón para suponer que cultura alguna haya modelado una salud eterna y que permanecerá en la historia como una solución solitaria del problema humano. Y la generación siguiente conoce algo

mejor. Nuestro camino científico es considerar nuestra cultura, en la medida en que seamos capaces, como uno entre muchos otros ejemplos de las variadas configuraciones de la cultura humana.

El patrón cultural de toda civilización hace uso de un cierto segmento del gran arco de los propósitos y motivaciones potenciales humanos, exactamente como hemos visto en un capítulo anterior que toda cultura emplea un cierto equipo seleccionado de materias técnicas o rasgos culturales. El gran arco a lo largo del cual todas las posibles conductas humanas se distribuyen, es demasiado inmenso y está demasiado lleno de contradicciones para que una cultura cualquiera utilice siquiera una considerable porción de él. La selección es el primer requisito. Sin la elección no podría cultura alguna hacerse inteligible; las intenciones que ella selecciona y hace suyas son un material mucho más importante que los detalles particulares de tecnología o de formalidad matrimonial que también selecciona de manera similar.

Estos diferentes segmentos de arco de la conducta potencial que distintos pueblos han seleccionado y acumulado en sus instituciones tradicionales, sólo han sido ilustrados por las tres culturas que hemos descrito. Es muy improbable que los fines y motivaciones que han elegido sean los más característicos del mundo. Estas ilustraciones particulares fueron elegidas porque conocemos algo respecto de ellas como culturas vivientes, y por eso pueden eliminar las dudas que siempre han de presentarse en el estudio de culturas que ya no es posible verificar con la observación. La cultura de los indios Llanura, por ejemplo, es una acerca de la cual tenemos una información vasta, y es singularmente coherente. Sus normas psicológicas resultan en general claras en los textos nativos, en los relatos de los viajeros y en las reminiscencias y supervivencias de las costumbres reunidas por los etnólogos. Pero esta cultura no ha funcionado durante cierto tiempo, y surge una duda razonable. No se puede decir fácilmente cómo la práctica ha encuadrado dentro del dogma, y cuáles fueron los expedientes corrientes en su adaptación recíproca.

Las configuraciones que hemos estudiado no son "tipos" en el sentido de que representen una constelación fija de rasgos. Cada una es una caracterización empírica,

y probablemente no hay un duplicado integral de ella en parte alguna del mundo. Nada sería más desafortunado que un esfuerzo por caracterizar todas las culturas como exponentes de un número limitado de tipos fijos y seleccionados. Las categorías se tornan peligrosas cuando se las toma como inevitables e igualmente aplicables a todas las civilizaciones y a todos los acontecimientos. Las agresivas tendencias paranoicas en Dobu y en la costa noroeste están asociadas en estas dos culturas con rasgos completamente diferentes. No hay constelaciones fijas. Las expresiones apolíneas entre los Zuñi y en Grecia se presentan con desarrollos fundamentalmente distintos. Entre los Zuñi la virtud de la restricción y la moderación trabajaba en el sentido de excluir de la civilización todo lo que era de una naturaleza diferente. La civilización griega, en cambio, es ininteligible si no se reconocen las compensaciones dionisíacas que también ha instituido. No hay "ley", y sí sólo caminos diversos, característicamente distintos, para una actitud dominante.

Patrones de cultura que se asemejan estrechamente pueden no elegir las mismas situaciones para tratarlas en los términos de sus propósitos dominantes. En la civilización moderna un hombre despiadado en la competencia comercial es a menudo buen esposo y padre indulgente. La persecución obsesionante del éxito en la civilización de Occidente no se extiende a la vida de familia ni a ninguna otra cosa en el mismo grado en que se presenta en la vida comercial. Las instituciones que comprenden las dos actividades contrastan entre sí en una medida que no ocurre, por ejemplo, en Dobu. La vida conyugal en Dobu es puesta en acción por los mismos motivos que el comercio Kula. Hasta el trabajo de huerta es en Dobu una apropiación de tubérculos de ñame de otros labriegos. Pero el trabajo de huerta es a menudo una actividad rutinaria poco afectada por la pauta de la cultura, cualquiera que sea; es una situación a la que no se extienden los motivos dominantes, o en la cual están cercenados.

Esta desigualdad en la medida en que la conducta está coloreada por el tinte del patrón cultural es evidente en la vida Kwakiutl. Hemos visto que la reacción característica de los Kwakiutl frente a la muerte de un adulto noble era realizar algún plan para rechazar un destino que les había avergonzado. Pero un padre y una madre jóve-

nes, de duelo por su niño, no necesitan conducirse de esta manera. El lamento de la madre está lleno de dolor. Todas las mujeres vienen para llorar, y la madre tiene a su niño muerto en sus brazos, llorándolo. Cuenta con grabadores y fabricantes de muñecas que hacen toda suerte de juguetes que son desparramados en torno. Las mujeres lloran, y la madre habla a su hijo:

¡Ah, ah, ah, por qué me has hecho esto, hijo! Me has elegido para tu madre, y yo he tratado de hacer todo por ti. Observa todos tus juguetes y todas las cosas que he hecho para ti. ¿Por qué me abandonaste, hijo? ¿Es por algo que te he hecho? Procuraré hacer mejor cuando vuelvas a mí, niño. Sólo haz por mí esto: marcha rectamente al lugar que vas, y tan pronto como estés fuerte retorna a mí. Te pido que no te quedes. Ten misericordia de mí que soy tu madre, niño.

Pide a su niño muerto que vuelva y nazca otra vez de su cuerpo.

Los cantos Kwakiutl están también llenos de aflicción por la partida de seres queridos:

Oh, se va lejos. Quiere ir al bello lugar llamado Nueva York, querido [mío.
Oh, si pudiera yo volar como un pobre cuervo a su lado, querido mío.
Oh, si pudiera yo volar al lado de mi querido, amor mío.
Oh, si pudiera yo estar acostado junto a mi querido, mi dolor.
El amor por mi querido mata mi cuerpo, señor.
Las palabras de quien me mantiene vivo, matan mi cuerpo, mi querido.
Pues él dijo que no dará vuelta su rostro para este camino por dos años, mi amor.
Oh, fuera yo el colchón de plumas para que tú te acuestes en él, mi [querido.
Oh, fuera yo la almohada para que descanse tu cabeza.
¡Adiós! estoy abatida. Lloro por mi amor.

Sin embargo, aun en estos cantos Kwakiutl, el dolor está mezclado con un sentimiento de la vergüenza que cayó sobre el sufriente; entonces el sentimiento se torna en burla amarga y deseo de restablecer las posiciones. Los cantos de doncellas y jóvenes despedidos por sus pretendientes no están lejos de las expresiones similares que nos son familiares en nuestra propia cultura:

Oh, ¿cómo, amada mía, pueden mis pensamientos llegar a ti, mis pensamientos de tus actos, mi bien amada?
Son objeto de risa, mi bien amada, objeto de risa los actos de mi bien amada.
Son objeto de mi contento, mi bien amada, objeto de mi contento los [actos de mi bien amada.

Adiós, a mi bien amada, adiós, señora, mi bien amada.
Pretende ser indiferente, no quererme, mi verdadero amor, mi querida.
Los amigos no nos dejan oír más tiempo los cantos de amor que son [cantados por aquellos que están fuera de nuestra vista.
Amigos, sería mejor si tomara un nuevo verdadero amor, un amor [querido.
Espero que oirá mi canto de amor cuando le grite a mi nuevo amor, [mi querida.

Es evidente que la aflicción se torna fácilmente en vergüenza, pero en ciertas situaciones limitadas se acuerda expresión al dolor. En las intimidades de la vida familiar Kwakiutl también hay oportunidad para la expresión cálida del afecto y la complaciente reciprocidad de relaciones humanas joviales. No todas las situaciones en la existencia Kwakiutl requieren igualmente los motivos que son más característicos de sus vidas.

En la civilización occidental, como en la vida Kwakiutl, no todos los aspectos vitales sirven igualmente a la voluntad de poder que es tan característica en la vida moderna. En cambio, en Dobu y en Zuñi no es tan fácil ver cuáles aspectos de la vida son tocados ligeramente por sus configuraciones. Esto puede ser debido a la naturaleza del patrón cultural, o puede ser debido a una vocación de coherencia. Hoy es imposible decidir esta cuestión.

Hay un hecho sociológico que debe ser tomado en cuenta en toda interpretación de la integridad cultural. Nos referimos a la significación de la difusión. Una vasta obra antropológica fue dedicada a indagar los hechos de la imitación humana. La extensión de las zonas primitivas sobre las cuales se han difundido rasgos, es uno de los hechos más impresionantes de la antropología. Rasgos de las costumbres, de las técnicas, de un ceremonial, de mitología, de intercambio económico en el matrimonio, están expandidos sobre continentes enteros, y cada tribu en un continente tendrá a menudo el rasgo en alguna forma. Sin embargo, ciertas regiones en estas grandes zonas han impreso fines y motivaciones distintas sobre esta materia primaria. Los Pueblo usan los métodos de la agricultura, los artificios mágicos, los mitos ampliamente difundidos que pertenecen a grandes secciones de Norteamérica. Una cultura apolínea en otro continente, necesariamente trabajaría con otra materia prima. Las dos culturas habrían tenido en común la dirección en que han modificado el material primario que era válido en cada

continente, pero los rasgos válidos serían disímiles. Configuraciones comparables en diferentes partes del mundo tendrían, por eso, inevitablemente contenido diferente. Podemos comprender la dirección en que la cultura Pueblo se ha movido, comparándola con otras culturas norteamericanas, las que participan de los mismos elementos pero usados de una manera diferente. De modo similar podemos entender mejor el acento apolíneo en la civilización griega, estudiándola en su establecimiento local entre las culturas del mediterráneo oriental. Toda comprensión clara de los procesos de la integración cultural debe tomar su punto de partida en el conocimiento de los hechos de la difusión.

El conocimiento de estos procesos de integración, por otra parte, da un cuadro completamente diferente de la naturaleza de los rasgos vastamente extendidos. Los habituales estudios del matrimonio o de la iniciación, o de la religión, suponen que cada rasgo es un área especial de conducta que ha generado sus propias motivaciones. Westermarck explica el matrimonio como una situación de preferencia sexual, y la habitual interpretación de los procedimientos de iniciación es que ellos son el resultado de la aparición de la pubertad. Por eso, todas sus mil modificaciones se hacen dentro de una serie similar y sólo se producen los cambios por algún impulso o necesidad implícita en la situación genérica.

Muy pocas culturas encaran sus grandes ocasiones de manera tan simple. Estas ocasiones, ya sean del matrimonio, o de la muerte, o la invocación de lo sobrenatural, son situaciones que cada sociedad emplea para expresar sus propósitos característicos. Las motivaciones que la dominan no llegan a existir en la particular situación elegida, sino que están impresas en ellas por el carácter general de la cultura. El matrimonio puede no referirse a situaciones de cohabitación que son satisfechas por otros caminos, y en cambio la acumulación de esposas puede ser la versión corriente de la acumulación de riqueza. Las prácticas económicas pueden alejarse mucho de su papel primario de satisfacer necesidades de alimentación y de vestido; y todas las técnicas agrícolas pueden ser dirigidas hacia propósitos de ostentación a costa, muchas veces, de la necesaria provisión de alimento de la gente, y permitir que ella se exhiba con fines de jactancia.

La dificultad de entender aun respuestas culturales relativamente simples a partir de la naturaleza de la ocasión, ha aparecido claramente una y otra vez en la descripción de las tres culturas que hemos elegido. El luto, en términos de su ocasión, es una reacción de aflicción o de dolor frente a una situación de pérdida. Ocurre que ninguna de las tres culturas ofrece este tipo de respuesta para sus instituciones de luto. Los Pueblo se empeñan afanosamente en sus ritos que tratan la muerte de un pariente, para que sea emergencia importante en que la sociedad procura usar sus fuerzas a fin de apartar del camino el disgusto. Aunque la aflicción es difícilmente instituida en sus procedimientos, ellos reconocen la situación como una emergencia que es necesario reducir al mínimo. Entre los Kwakiutl, prescindiendo de que pueda o no haber valor genuino, las instituciones del duelo son ejemplos especiales de una paranoia cultural, de acuerdo con la cual se miran a sí mismos avergonzados por la muerte de sus parientes y se preocupan en limpiar la vergüenza. Entre los dobuanos, las instituciones del duelo tienen mucho en común, pero principalmente son castigos infligidos por el cónyuge al otro por haber causado la muerte de uno de ellos. Esto es, las instituciones del duelo son otra vez una de las innumerables ocasiones que en Dobu se interpretan como traición, y la tratan eligiendo una víctima a quien castigar.

Es asunto de tradición extraordinariamente simple el tomar cualquier ocasión que el ambiente o el ciclo de vida proporciona y emplearla para expresar propósitos genéricamente no emparentados. El carácter particular del acontecimiento puede aparecer tan ligeramente que la muerte de un niño dé lugar al asesinato de una persona completamente ajena al caso. O la primera menstruación de una muchacha envuelve prácticamente la redistribución de toda la propiedad de una tribu. El duelo, o el matrimonio, o el rito de la pubertad, o la economía, no son renglones especiales de conducta humana, cada uno de ellos con sus propios impulsos genéricos y motivaciones que han determinado su historia pasada y determinarán su futuro; son ciertas ocasiones que toda sociedad puede emplear para expresar sus intenciones culturales importantes.

Desde este punto de vista, la unidad sociológica significativa no es, por eso, la institución, sino la configuración cultural. Los estudios de la familia, de la economía

privada, o de las ideas morales no han de ser fragmentados en investigaciones que subrayen las diferentes configuraciones que en caso tras caso han dominado estos rasgos. La naturaleza particular de la vida Kwakiutl nunca puede ser clara en una investigación que aísle la familia para estudiarla, y haga derivar la conducta Kwakiutl en el matrimonio de la situación matrimonial. De manera similar, el matrimonio en nuestra propia civilización es una situación que nunca puede ser puesta en claro como una mera variante de la convivencia sexual y la domesticidad. El afán económico es, en nuestra civilización, la mira prominente del hombre, pues su preocupación es en gran parte amasar bienes privados y multiplicar ocasiones para ponerlos en juego. Sin él, la posición de la esposa y las emociones modernas de los celos serían igualmente ininteligibles. Nuestras actitudes frente a los hijos son igualmente muestra del mismo fin cultural. Nuestros hijos no son individuos cuyos derechos y gustos sean casualmente respetados desde la infancia, como lo son en algunas sociedades primitivas, sino responsabilidades especiales, como nuestros bienes, ante las cuales sucumbimos o en las cuales nos glorificamos, según sea el caso. Son, fundamentalmente, extensiones del propio yo y dan una oportunidad especial para el despliegue de la autoridad. Esta pauta no es inherente a la situación padre-hijo, como suponemos tan a menudo.

Está impresa en la situación por los impulsos mayores de nuestra cultura, y es solamente una de las ocasiones en que seguimos nuestras obsesiones tradicionales.

A medida que nos hagamos culturalmente más conscientes seremos capaces de separar el núcleo de lo que es genérico en una situación, y los vastos agregados que son locales y culturales y hechos por el hombre. El hecho de que estos agregados no sean consecuencias inevitables de la situación como tal, no da lugar a que resulte más fácil cambiarlos o a que sean menos importantes en nuestra conducta. En verdad son probablemente más difíciles de cambiar de lo que pensamos. Cambios de detalle en la conducta de nodriza de la madre, por ejemplo, bien pueden ser inadecuados para salvar a un niño neurótico cuando es sorprendido en una situación repugnante que está reforzada por cualquier contacto y que extenderá más tarde, de la madre, a la escuela, a su negocio y a su mujer.

Todo el curso de la vida que se le presenta subraya la rivalidad y la propiedad privada. Probablemente, el camino del niño se extiende a través de esta inclinación. En todo caso, la solución del problema bien podrá acentuar menos las dificultades inherentes a la situación padre-hijo y más las formas tomadas en la conducta occidental por la extensión del yo y la explotación de relaciones personales.

El problema del valor social está íntimamente implicado en el hecho de la diferente modelación de las culturas. Los estudios del valor social a menudo se han contentado con caracterizar ciertos rasgos humanos como deseables, y con indicar un fin social que envolvería esas virtudes. Ciertamente, se dice, la explotación de los demás en relaciones personales, y otras pretensiones del yo, son malas; en cambio, la absorción en las actividades del grupo es buena. Es bueno un temperamento que no busca satisfacción en el sadismo ni en el masoquismo y quiere vivir y deja vivir. Un orden social, por tanto, que como el de los Zuñi, establece este "bien", dista mucho de ser utópico. Manifiesta al mismo tiempo los defectos de sus virtudes. No deja lugar, por ejemplo, para disposiciones que estamos acostumbrados a valorar altamente, como la fuerza de voluntad, o la iniciativa personal, o la disposición de enfrentar un mar de dificultades. Es incorregiblemente benigno. La actividad de grupo que llena la existencia entre los Zuñi no tiene contacto con la vida humana, con el nacimiento, el amor, la muerte, el éxito, el fracaso y el prestigio. Una pompa ritual sirve su propósito y reduce al mínimo la mayoría de los intereses humanos. La libertad de toda forma de explotación social o de sadismo social aparece por el otro lado del ángulo como ceremonial interminable, no señalado para servir grandes fines de la existencia humana. Es el viejo hecho ineludible de que a lo alto corresponde lo bajo, a lo derecho lo izquierdo.

La complejidad del problema de los valores sociales es excepcionalmente clara en la cultura Kwakiutl. El motivo principal a que las instituciones de los Kwakiutl se refieren y que comparten en gran medida con la sociedad moderna, es el de la rivalidad. La rivalidad es una lucha que no tiene por centro los objetos reales de la actividad, sino la derrota de un competidor. La tensión ya no se dirige a proveer adecuadamente a una familia o a adquirir

bienes que puedan ser utilizados o gozados, sino que se dirige al propósito de adelantarse respecto de los vecinos y a tener más bienes que cualquier otro. Toda otra cosa es dejada de lado, fuera de la gran finalidad de la victoria. La rivalidad, a diferencia de la competencia, no tiene en vista la actividad original; en vez de referirse a la fabricación de cestas o a la venta de zapatos, crea una situación artificial, el juego en que se muestre que uno puede ganar a los demás.

La rivalidad es notoriamente ruinosa. Ocupa un sitio inferior en la escala de los valores humanos. Es una tiranía de la cual nadie puede librarse una vez que se la estimula en cualquier cultura. El deseo de superioridad es insaciable. Nunca puede ser satisfecho. Siempre se desarrolla la contienda. Cuantos más son los bienes que la comunidad acumula, tanto mayores son los adversarios con quienes los hombres combaten, pero la lid está tan lejos de haber sido ganada como lo estaba cuando las apuestas eran pequeñas. En las instituciones Kwakiutl, tal rivalidad llega a su máximo absurdo al equiparar la muerte con la destrucción de los bienes. Luchan sobre todo por la superioridad en la acumulación de bienes; pero también, a menudo, y sin conciencia del contraste, rivalizan en hacer pedazos sus más altas unidades de valor, sus *cobres*, y en hacer hogueras de sus tablas domésticas, de sus tejuelos y canoas. El derroche social es evidente. Es exactamente tan visible como en la rivalidad obsesiva de *Middletown*, donde se construyen casas y se compran ropas y se sostienen esparcimientos para que cada familia pueda probar que no fue dejada fuera del juego.

Es un cuadro poco atrayente. En la vida Kwakiutl la rivalidad es llevada de manera tal que todo éxito ha de ser construido sobre la ruina de los rivales; y en *Middletown*, de una manera que las preferencias individuales y las satisfacciones directas son reducidas a un mínimo, y la conformidad es buscada más allá de todas las otras compensaciones humanas. En ambos casos resulta claro que la riqueza no es buscada y valorizada por la satisfacción directa de necesidades humanas, sino como una serie de oposiciones en el juego de la rivalidad. Si la voluntad de victoria fuese eliminada de la vida económica, como ocurre entre los Zuñi, la distribución y el consumo de la riqueza seguirían "leyes" completamente diferentes.

Sin embargo, como podemos ver en la sociedad Kwa-kiutl y en el individualismo áspero de la vida del *pionee*[r] norteamericano, la persecución de la victoria puede da[r] vigor y sabor a la existencia humana. La vida Kwakiutl e[s] rica y llena de fuerzas dentro de sus términos propios. Su fin elegido tiene sus virtudes apropiadas, y los valore[s] sociales en la civilización Kwakiutl están aún más inextr[i]cablemente mezclados que en la Zuñi. Cualquiera que se[a] la orientación social, una sociedad que la ejemplifica vigo[ro]rosamente desarrollará ciertas virtudes que son naturale[s] para los fines que ha elegido; y es por demás improbabl[e] que aun la mejor sociedad sea capaz de acentuar en u[n] orden social todas las virtudes que apreciamos en la vida humana. No puede ser lograda la utopía de una estructura final y perfecta dentro de la cual la vida humana alcanzar[a] un florecimiento sin tacha. Utopías de esta clase son pu[ros] ensueños. Los mejoramientos reales en el orden social dependen de discriminaciones más modestas y más difíciles. Es posible escrutar instituciones diversas y estimar su coste: en términos de capital social, en los términos de los rasgos de conducta menos deseables que estimulan, y en términos de sufrimiento y frustración humana. Si una sociedad desea pagar ese coste por sus rasgos elegidos y adaptados a ella, ciertos valores se desarrollarán dentro de este modelo, por "malo" que sea. Pero el riesgo es grande y el orden social puede no ser capaz de pagar el precio. Puede derrumbarse aplastado por ellos, con todo el consiguiente derroche libertino de la revolución y el desastre económico y emocional. En la sociedad moderna es éste el problema más apremiante que la presente generación ha de enfrentar. Los que están obsesionados por él imaginan muy a menudo que una reorganización económica dará al mundo una utopía surgida de sus sueños, olvidando que ningún orden social puede separar sus virtudes de los defectos de sus virtudes. No hay camino real a una utopía real.

Hay, en cambio, un ejercicio difícil al que podemos acostumbrarnos en cuanto nos hacemos más conscientes culturalmente. Debemos habituarnos a juzgar los rasgos dominantes de nuestra propia civilización. Ello resulta difícil para cualquiera que se ha formado bajo su acción. Es aún más difícil descontar, por necesidad, nuestra predilección por ellos. Son tan familiares como una vieja

heredad querida. Cualquier mundo en el que ellos no aparecen se nos presenta como triste e insostenible. Y esos mismos rasgos, al operarse un proceso cultural fundamental, son llevados al extremo. Se exceden a sí mismos; más que cualquier otro rasgo escapan al contralor. Justamente en el punto donde es mayor la necesidad de la crítica, es donde estamos sujetos a ser menos críticos. La revisión llega, pero llega por el camino de la revolución o del desbarajuste. La posibilidad de un progreso ordenado está impedida porque la generación en cuestión no podría evaluar sus instituciones exhuberantes. No podría apreciarlas en términos de provecho y pérdida, porque ha perdido la capacidad de mirarlas objetivamente. La situación ha de alcanzar un punto de crisis antes de que sea posible la reparación.

La valuación de nuestros propios rasgos dominantes es postergada hasta que un rasgo determinado no es ya asunto vital. La religión no fue objetivamente discutida hasta que dejó de ser el rasgo cultural al cual nuestra civilización estaba más profundamente ligada. Ahora por primera vez, el estudio comparado de las religiones está libre para abarcar todo punto en debate. No es posible aún discutir el capitalismo del mismo modo, y en tiempo de guerra son igualmente tabú la guerra y los problemas de las relaciones internacionales. Así, los rasgos dominantes de nuestra civilización necesitan especial observación. Debemos comprender que ellos son compulsivos, no en la proporción en que son básicos y esenciales en la conducta humana, sino más bien en el grado en que son locales y exhuberantes en nuestra propia cultura. El único modo de vida que los dobuanos consideran básico en la naturaleza humana, es uno fundamentalmente traicionero y resguardado con temores mórbidos. Los Kwakiutl similarmente sólo pueden ver la vida como una serie de situaciones de rivalidad, en las que el éxito es medido por la humillación del prójimo. Su creencia está basada en la importancia de esos modos de vida en su civilización. Pero la importancia de una institución en una cultura no da idea de su utilidad o de que sea inevitable. Todo razonamiento ha de ser cauteloso. El dominio cultural que podamos ejercer dependerá del grado en que seamos capaces de evaluar objetivamente los rasgos favorecidos y apasionadamente alentados en nuestra civilización.

VIII

EL INDIVIDUO Y LA PAUTA DE LA CULTURA

Sociedad e individuos, no antagónicos, sino interindependientes. — Adaptación rápida a un patrón. — Reacciones a la frustración. — Casos llamativos de inadaptación. — Aceptación de los homosexuales. — Trances de catalepsia como medios de autoridad. — El lugar de la "inadaptación" en la sociedad. — Posibilidades de tolerancia. — Representantes extremos de un tipo cultural: adivinos puritanos y modernos egoístas triunfadores. — La relatividad social, doctrina de esperanza y no de desesperación.

La vasta conducta colectiva que hemos estudiado es, con todo, conducta de individuos. Es el mundo en que cada persona es variadamente presentada, el mundo en el cual debe hacer su vida individual. Referencias de cualquier civilización condensadas en unas pocas docenas de páginas deben necesariamente poner en relieve las modalidades de grupo y describir la conducta individual como ejemplificando las motivaciones de esa cultura. Las exigencias de la situación sólo llevan a error cuando esta necesidad es interpretada como implicando que el individuo está sumergido en un océano opresor.

No hay exactamente antagonismo entre el papel de la sociedad y el del individuo. Uno de los errores más funestos debido a ese dualismo del siglo XIX fue la idea de que lo que se sustraía de la sociedad se agregaba al individuo y que aquello que era sustraído del individuo era agregado a la sociedad. Sobre este dualismo se han construido filosofías de la libertad, credos políticos de *laissez-faire*, revoluciones que han derrocado dinastías. La querella en la teoría antropológica entre la importancia de la pauta cultural y la del individuo, es solamente un pequeño murmullo en esta fundamental concepción de la naturaleza de la sociedad.

En realidad, la sociedad y el individuo no son antagónicos. La cultura de la sociedad proporciona la materia

prima con la que el individuo hace su vida. Si ella es magra, el individuo sufre; si es rica, el individuo tiene la posibilidad de disfrutar de sus oportunidades. Todo interés privado de todo hombre y mujer es servido por el enriquecimiento de las acumulaciones tradicionales de su civilización. La sensibilidad musical más rica, solamente puede operar dentro del elenco y las modalidades de su tradición. Quizás enriquezca en medida importante esta tradición, pero su aporte es proporcional a los instrumentos y a la teoría musical que la cultura le ha suministrado. De la misma manera, un talento para la observación se emplea en tribus melanésicas dentro del campo desdeñable de lo mágico-religioso. Para una realización de sus potencialidades, depende del desarrollo de la metodología científica. Sólo tiene fruición cuando la cultura ha elaborado los conceptos e instrumentos necesarios.

El hombre corriente piensa todavía en términos de un antagonismo necesario entre la sociedad y el individuo. En gran medida esto se debe a que en nuestra civilización se singularizan las actividades reguladoras de la sociedad, y tendemos a identificar la sociedad con las restricciones que la ley nos impone. La ley establece el número de millas por hora a que puedo hacer correr un automóvil. Si se elimina esta restricción, estoy mucho más libre. Este punto de vista individual resulta ingenuo cuando se lo extiende a noción básica en filosofía política. La sociedad sólo incidentalmente y en ciertas situaciones es reguladora, y la ley no es equivalente al orden social. En las culturas homogéneas más simples, el hábito colectivo o costumbre puede eliminar completamente la necesidad de todo desarrollo de legal autoridad formal. Los indígenas americanos dicen a veces: "En los viejos tiempos no había luchas por tierras de caza o territorios de pesca. No había entonces ley, de modo que cada uno hacía lo que era bueno". La frase pone en claro que en su vieja vida no pensaban de sí mismos como sometidos a un contralor social impuesto sobre ellos desde fuera. Aun en nuestra civilización, la ley nunca es más que un crudo instrumento de la sociedad; y con frecuencia se hace necesario detener su carrera arrogante. Nunca se la ha de tomar como si fuese el equivalente del orden social. La Sociedad en su sentido pleno, tal como la hemos estudiado en este volumen, jamás es una entidad separable de los indivi-

duos que la componen. Ningún individuo puede llegar ni siquiera al umbral de sus potencialidades sin una cultura en la que participe. Recíprocamente, ninguna civilización tiene en sí elemento alguno que en último análisis no sea contribución de un individuo. Pues, ¿de dónde podría llegarle cualquier rasgo si no fuera de la conducta de un hombre, de una mujer o de un niño?

Es en gran medida a causa de la suposición tradicional de un conflicto entre la sociedad y el individuo que la acentuación sobre la conducta cultural es tan a menudo interpretada como una negación de la autonomía del individuo. La lectura de *Folkways* de Summer habitualmente provoca una protesta debido a las limitaciones que tal interpretación impone al alcance y a la iniciativa del individuo. La antropología es considerada frecuentemente como un asesor desesperante que hace insostenible toda benéfica ilusión humana. Pero ningún antropólogo con una base de experiencia de otras culturas ha creído que los individuos fuesen autómatas, ejecutores mecánicos de los decretos de su civilización. Ninguna cultura observada ha sido capaz de desarraigar las diferencias en los temperamentos de las personas que la componen. Es siempre un toma y daca. El problema del individuo no se clarifica acentuando el antagonismo entre cultura e individuo, sino subrayando su vigorización mutua. Esta relación es tan estrecha que no es posible estudiar modelos de cultura sin considerar específicamente su relación con la psicología individual.

Hemos visto que toda sociedad elige algún segmento del arco de la posible conducta humana; y en la medida en que logra integración, tienden sus instituciones a ensanchar la expresión del segmento por ella elegido y a inhibir las expresiones opuestas. Pero estas expresiones opuestas son, sin embargo, las respuestas adecuadas de una cierta proporción de los portadores de esa cultura. Ya hemos examinado las razones por las que esta selección es principalmente cultural y no biológica. Por eso nos es imposible imaginar, aun por razones teóricas, que todas las respuestas adecuadas de toda esa gente sean igualmente servidas por las instituciones de cualquier cultura. Para comprender la conducta del individuo no basta relacionar la historia personal de su vida con sus dones, y medir éstos con referencia a una normalidad arbitraria-

mente elegida, sino también relacionar sus respuestas propias con la conducta singularizada en las instituciones de su cultura.

En su gran mayoría los individuos que han nacido en una sociedad, siempre y en todas partes, cualesquiera que sean sus instituciones, adoptan, como hemos visto, la conducta dictada por esa sociedad. Este hecho es siempre interpretado por los portadores de una cultura como debido a la razón de que sus instituciones particulares reflejan una definitiva y universal salud. El motivo real es completamente diferente. Muchos hombres son conformados según la modalidad de su cultura a causa de la enorme maleabilidad de su dotación original. Son plásticos para la fuerza modeladora de la sociedad en que han nacido. No es cuestión de si, como ocurre en la costa noroeste, ella requiere ilusiones de autorreferencia, o, en nuestra propia civilización la acumulación de bienes. En todo caso, la gran masa de individuos adopta prontamente la forma que se les presenta.

Sin embargo, no todos ellos la encuentran igualmente adecuada a su índole; son favorecidos y afortunados aquellos cuyas potencialidades coinciden más estrechamente con el tipo de conducta elegido por su sociedad. Aquellos que, en una situación en la que están frustrados, buscan naturalmente modos de resolver la ocasión subrepticiamente y lo más expeditivamente posible, están bien servidos en la cultura Pueblo. Las instituciones del sudoeste, como hemos visto, reducen al mínimo las situaciones en que pueda surgir la frustración seria, y cuando ésta no puede ser evitada, como en el caso de la muerte, se proveen de medios para librarse de ella con toda rapidez.

Por otra parte, aquellos que reaccionan a la frustración como ante un insulto y cuyo primer pensamiento es encararse con ella, están ampliamente dotados para la costa noroccidental. Pueden extender su reacción nativa a situaciones en las que su paleta se rompe, o su canoa se vuelca, o a la pérdida de parientes por la muerte. Salen de su primera reacción enojándose en represalia, para "luchar" con la propiedad o con armas. Los que pueden mitigar su desesperación por el acto de traer vergüenza a otros, consiguen libremente y sin dificultad figurar en esa sociedad, porque sus inclinaciones están profundamente canalizadas en su cultura. En Dobu aquellos cuyo

primer impulso es elegir una víctima y proyectar su miseria sobre ella con procedimientos de castigo, son igualmente afortunados.

Ocurre que ninguna de las tres culturas que hemos descrito considera la frustración de una manera realista, acentuando la recuperación de la experiencia original e interrumpida. Aun puede parecer que esto es imposible en el caso de la muerte. Pero las instituciones de muchas culturas intentan, sin embargo, nada menos que eso. Algunas de las formas que la restitución adopta son repugnantes para nosotros; pero esto de que la frustración sea tratada dando curso a esta conducta, solamente pone más en claro que en una cultura donde es potencial, las instituciones de esa sociedad llevan tal camino a longitudes extraordinarias. Entre los esquimales, cuando un hombre ha matado a otro, la familia del asesinado puede tomar al asesino para compensar la pérdida en el grupo. El asesino entonces se convierte en marido de la mujer que enviudó por obra de él. Es ésta una acentuación de la restitución que ignora todos los otros aspectos de la situación, esos que a nosotros nos parecen los únicos importantes; pero cuando una tradición elige algún objetivo así, fluye de su propio carácter que menosprecie todo otro. La restitución puede manifestarse en las situaciones de duelo por caminos que son menos incompatibles con las modalidades de la civilización occidental. Entre algunos de los indígenas de los Algonkianos del Centro, al sur de los Grandes Lagos, el procedimiento usual era la adopción. Ante la muerte de un niño, un niño similar era puesto en su lugar. Esta similitud era determinada por toda suerte de métodos: a menudo un cautivo traído en una correría era introducido en la familia en el sentido más pleno y se le daban todos los privilegios y ternuras que originalmente habían sido para el niño muerto. O bien, igualmente a menudo, era el más cercano compañero de juegos del niño, o un niño de otro establecimiento emparentado que se parecía al niño muerto en talla y rasgos. En tales casos, la familia a la que pertenecía el hijo elegido se consideraba complacida; y en verdad, en muchas oportunidades, este acto parecería propio de nuestras instituciones. El niño conocía siempre muchas "madres" y muchos hogares a los que iba familiarmente. La nueva unión lo hacía completamente doméstico en un hogar aun dis-

tinto. Desde el punto de vista de los padres, la situación se consideraba como una restitución del *statu quo* que existía antes de la muerte de su hijo.

Las personas que deploran principalmente la situación y no al individuo perdido encuentran, en esas culturas, expresión adecuada en un grado inimaginable en nuestras instituciones. Nosotros reconocemos la posibilidad de tal consuelo, pero nos esmeramos en reducir al mínimo su conexión con la pérdida original. No la usamos como técnica de duelo, e individuos que estarían bien satisfechos con tal solución permanecen sin adoptarla hasta que la crisis difícil ha pasado.

Hay otra actitud posible frente a la frustración. Es precisamente la opuesta a la actitud Pueblo, y la hemos descrito entre las otras reacciones dionisíacas de los indios Llanura. En vez de tratar de pasar la experiencia con el menor desconcierto posible, encuentran ayuda en la expresión más extravagante de la aflicción. Los indios Llanura manifestaban los mayores excesos y exteriorizaban demostraciones violentas de emoción como algo corriente.

En cualquier grupo de individuos podemos reconocer a aquellos para quienes estas diferentes reacciones a la frustración y la aflicción responden a su modalidad: ignorándola, tratándola con expresión no inhibida, vengándose, castigando una víctima y buscando la restitución de la situación original. En los registros psiquiátricos de nuestra propia sociedad, algunos de estos impulsos son reconocidos como caminos malos para hacer frente a la situación; otros, como buenos. Los malos son considerados como conducentes a desajustes e insanias; los buenos, a un adecuado funcionamiento social. Está, sin embargo, claro, que la correlación no se halla entre cualquier tendencia "mala" y la anormalidad en un sentido absoluto. El deseo de huir de la aflicción, de dejarla al margen a toda costa, no determina una conducta psicopática allí donde, como entre los Pueblo, ella está regida por instituciones y sostenida por cualquier actitud del grupo. Los Pueblo no son gente neurótica. Su cultura da la impresión de una salud mental innata. Similarmente las actitudes paranoides tan violentamente expresadas entre los Kwakiutl son conocidas como totalmente "malas" en la teoría psiquiátrica derivada de nuestra propia civilización; esto es, ellas con-

ducen por varios caminos al derrumbamiento de la personalidad. Y resulta que justamente los individuos que entre los Kwakiutl las encuentran conforme a su índole para dar la expresión más libre a esas actitudes, son los jefes de la sociedad Kwakiutl y hallan la mayor realización personal en su cultura.

Evidentemente, la adecuada adaptación personal no depende de seguir ciertas motivaciones y evitar otras. La correlación se produce en una dirección diferente. Exactamente como son favorecidos aquellos cuyas respuestas congenian más estrechamente con la conducta que caracteriza su sociedad, así están desorientados aquellos cuyas respuestas congénitas caen en el sector del arco de conducta que no es adoptado por su cultura. Estos anormales no pueden esperar que les presten sostén las instituciones de su civilización. Ellos son las excepciones que no han tomado fácilmente las formas tradicionales de su cultura.

Para una válida psiquiatría comparativa son de la mayor importancia esas personas desorientadas que no se han adaptado adecuadamente a sus culturas. A menudo ha habido confusión en la psiquiatría, porque se ha tomado como punto de partida una lista fija de síntomas en vez del estudio de aquellos cuyas reacciones características no tienen validez en su sociedad.

Las tribus que hemos descrito tienen todos sus individuos "anormales", no adaptados. Entre los dobuanos el individuo totalmente desorientado era el hombre naturalmente amigable y que encontraba en la actividad un fin en sí mismo. Era un camarada grato que no buscaba sobrepasar a sus prójimos o castigarles. Trabajaba para cualquiera que se lo pedía y era incansable en cumplir sus órdenes. No estaba abrumado por un terror oscuro como sus semejantes y a diferencia de ellos no manifestaba simples respuestas públicas inhibidas de amistad hacia mujeres estrechamente emparentadas como una esposa o hermana. A menudo las acariciaba en público. En cualquier otro dobuano era ésta una conducta escandalosa, pero en él era considerada como meramente tonta. La aldea le trataba de una manera bastante suave, sin aprovecharse de él ni haciendo un deporte de ridiculizarlo; pero era definitivamente mirado como uno que estaba fuera de juego.

La conducta congénita del dobuano mentecato fue convertida en ideal en ciertos períodos de nuestra propia civilización, y hay aún ocasiones en las que sus respuestas son aceptadas en la mayoría de las comunidades occidentales. Especialmente si una mujer está en cuestión, hállase bien provista hasta hoy en nuestras *mores*, y actúa honorablemente en su familia y en la comunidad. El hecho de que un dobuano no prosperase en su cultura, no era una consecuencia de las respuestas particulares que le eran inherentes, sino de las grietas existentes entre ellas y el tipo cultural.

Muchos etnólogos han hecho comprobaciones similares; reconocieron que personas que son colocadas fuera de la empalizada de la sociedad con desdén, no serían puestas en la misma situación por otra cultura. Lowie encontró entre los indios Cuervo de las llanuras un hombre de excepcional conocimiento de sus formas culturales. Estaba interesado en considerarlas objetivamente y correlacionar sus diferentes facetas. Tenía interés en hechos genealógicos y era inapreciable en cuestiones de historia. Era en un todo intérprete ideal de la vida Cuervo. Sus rasgos, sin embargo, no eran de esos que como una consigna se honraban entre los Crow. Tenía una marcada noción del peligro físico, que lo desmerecía ante la tribu. Para empeorar las cosas había intentado obtener consideración pretendiendo un honor guerrero que era fraudulento. Se probó que no había traído, como pretendía, un caballo robado del campo enemigo. Pretender falsamente honores guerreros era un pecado máximo entre los Cuervo, y la opinión general, constantemente reiterada, lo consideraba irresponsable e incompetente.

Tales situaciones tienen un paralelo en la ciudad dentro de nuestra propia civilización respecto de un hombre que no ha tenido éxito al juzgar las posesiones personales como supremamente importantes. Nuestra población común es constantemente sorprendida por aquellos para quienes la acumulación de la propiedad no es una motivación suficiente. En los casos en que esos individuos la compensan por el arte, la opinión pública los mira como potencialmente viciosos, lo que en verdad, a causa de la situación social a que los empuja, no tarda en concretarse en realidad. En cambio, cuando esos hombres compensados por la exaltación de su temperamento artístico se hacen miembros de grupos expatriados de artistas, la opinión no los mira como viciosos sino como tontos. En todo caso, no hallan sostén en las formas de su sociedad, y el esfuerzo por expresarse a sí mismos satisfactoriamente es de ordinario una tarea mayor que la que pueden realizar.

El dilema de tal individuo es a menudo resuelto con más éxito haciendo violencias a sus impulsos naturales más fuertes y aceptando el papel que la cultura honra. En el caso en que sea una persona a quien le es necesario el reconocimiento social, es ese ordinariamente su único camino posible. Uno de los individuos más llamativos entre los Zuñi había aceptado esta necesidad. En una sociedad que exalta la moderación y el camino más fácil, era él turbulento y actuaba violentemente en toda ocasión. En una sociedad que aprecia la personalidad múltiple que "habla mucho" —esto es, que charla de una manera amistosa— era él desdeñoso y parco. La única reacción Zuñi frente a tales personalidades es quemarlas como brujos. Se dijo que se lo había visto aparecer a través de una ventana desde fuera, y esta es una señal segura de embrujo. El por su parte se emborrachó un día y los desafió a que lo mataran. Fue llevado ante los sacerdotes de la guerra que lo colgaron por sus pulgares hasta que confesara su brujería. Es este el procedimiento usual cuando hay una acusación de brujería. Pero el hombre despachó un mensajero a las tropas del gobierno. Cuando éstas llegaron sus hombres estaban tullidos para el resto de la vida y el oficial de la ley no tuvo otro recurso que el de aprisionar a los sacerdotes de la guerra que eran responsables por la enormidad. Uno de esos sacerdotes de la guerra era probablemente la persona más respetada e importante en la reciente historia Zuñi; y cuando hubo regresado de la prisión en la penitenciaría del Estado, nunca reasumió sus oficios sacerdotales. Consideraba que su poder estaba quebrantado. Fue una venganza probablemente única en la historia Zuñi. Implicaba ciertamente un desafío a los sacerdotes, frente a los cuales el brujo con su acto se impuso abiertamente.

El curso de su vida en los cuarenta años siguientes a esta derrota no fue, sin embargo, el que podríamos predecir fácilmente. Un brujo no es privado de su condición de miembro de grupos culturales porque haya sido condenado, y el camino para el reconocimiento está en esa

actividad. Poseía una notable memoria verbal y una dulce voz cantante. Aprendía cantidades increíbles de mitología, de ritos esotéricos, de cantos cultuales; muchos centenares de páginas de cuentos y de poesía ritual fueron tomados de su dictado antes de que muriera, y él juzgaba que sus cantos eran muchos más. Se hizo indispensable en la vida ceremonial y antes de morir fue gobernador de los Zuñi. La inclinación congénita de su personalidad lo arrojó en un conflicto irreconciliable con su sociedad, y resolvió su dilema improvisando un talento incidental para el relato. Como podemos comprender fácilmente, no era un hombre feliz. Como gobernador de los Zuñi y altamente colocado en sus grupos culturales —un hombre notorio en su comunidad—, estuvo obsesionado por la muerte. Era un hombre defraudado en medio de una suave población feliz.

Es fácil imaginar la vida que habría llevado entre los indios Llanura donde toda institución favorece los rasgos innatos en él. La autoridad personal, la turbulencia, el desdén, hubieran sido igualmente honrados en la carrera que hubiera hecho allí. La desdicha, que era inseparable de su temperamento como sacerdote de éxito y gobernador de los Zuñi, no le habría ocurrido como jefe de los guerreros Cheyenne; no se debió a los rasgos de su dotación natural sino a las modalidades de la cultura en la que no encontró salida para sus respuestas congénitas.

Los individuos que acabamos de estudiar no son en ningún sentido psicópatas. Ellos ilustran el dilema del individuo cuyos impulsos congénitos no tienen justificación en las instituciones de su cultura. Este dilema adquiere importancia psiquiátrica cuando la conducta en cuestión es mirada como de categoría anormal en una une sociedad. La civilización occidental tiende a considerar al homosexual, aun suave, como un anormal. El cuadro clínico de la homosexualidad subraya la neurosis y psicosis a que da origen, y subraya casi igualmente el funcionamiento inadecuado del invertido y su conducta. Nos basta con dirigirnos a otras culturas, en cambio, para comprender que los homosexuales de ningún modo han sido uniformemente inadecuados a la situación social. No siempre han dejado de imponerse. En algunas sociedades, hasta han ido especialmente aclamados. La *República* de Platón es ciertamente la prueba más convincente del estado honorable de la homosexualidad. Esta es presentada como un medio

mayor para la buena vida, y la alta valuación ética de Platón de esta respuesta fue tomada de la conducta habitual en Grecia en ese período.

Los indígenas norteamericanos no tienen para la homosexualidad los altos elogios morales de Platón, pero los homosexuales son a menudo considerados como excepcionalmente capaces. En la mayor parte de Norteamérica existe la institución de los *berdaches*, como los llaman los franceses. Estos hombres-mujeres eran hombres que en la pubertad o después adoptaban la ropa y las ocupaciones de las mujeres. A menudo se casaban con otros hombres y vivían con ellos. A veces eran hombres sin inversión, personas de dotación sexual débil que elegían este papel para evitar las befas de las mujeres. Los *berdaches* nunca fueron mirados como de poder sobrenatural de primer orden, tal como ocurre con hombres-mujeres en Siberia, sino más bien como dirigentes en ocupaciones de las mujeres, buenos curadores de ciertas enfermedades o, entre ciertas tribus, como los organizadores talentosos de los asuntos sociales. A pesar de la manera en que se les aceptaba, se les consideraba habitualmente con cierto embarazo. Se pensaba como ligeramente ridículo el llamar "ella" a una persona de quien se sabía era un hombre y la cual, como entre los Zuñi, sería enterrada en la sección masculina del cementerio. Pero tenían ubicación en la sociedad. El acento en la mayor parte de las tribus se refería al hecho de que hombres que tomaban ocupaciones de las mujeres resultaban excelentes en razón de su fuerza e iniciativa y eran por eso dirigentes en las técnicas femeninas y en la acumulación de las formas de la propiedad hechas por las mujeres. Uno de los mejor conocidos de todos los Zuñi de hace una generación fue el hombre-mujer Wewha, que fue, según las palabras de su amiga la señora Stevenson, "ciertamente la persona más fuerte en Zuñi tanto mental como físicamente". Su memoria notable para el ritual, lo hizo personaje conductor en las ocasiones ceremoniales, y su fuerza e inteligencia lo hacían dirigente en toda suerte de artes.

Los hombres-mujeres de los Zuñi no son todos personajes fuertes, confiados en sí mismos. Algunos de ellos adoptan este refugio para protegerse frente a su incapacidad para participar en las actividades de los hombres. O es casi un mentecato, o bien, apenas más que un pe-

queño muchacho, con rasgos delicados como los de una niña. Hay evidentemente diversas razones por las que una persona se convierte en *berdache* entre los Zuñi; pero cualquiera que sea la razón, hombres que han optado abiertamente por llevar ropas femeninas tienen la misma probabilidad que toda otra persona de establecerse como miembros activos de la sociedad. Su respuesta es socialmente admitida. Si tienen habilidad natural pueden darle campo de acción. Si son criaturas débiles, fallan en virtud de su debilidad de carácter, pero no en virtud de su inversión.

La institución indígena del *berdache* estaba más fuertemente desarrollada en los Llanura. Los Dakota tenían un dicho: "posesiones bellas como las de un *berdache*", y era la fórmula del elogio para las posesiones del hogar de toda mujer. Un *berdache* tenía dos inclinaciones; era supremo en las técnicas de las mujeres y también podía sostener su hogar con la actividad masculina de la caza. No por eso era más rico. Cuando para ocasiones ceremoniales se necesitaba preparar abalorios, se buscaba la labor del *berdache* con preferencia a la de cualquier otro. Era su educación social la que se destacaba por encima de todo. Como entre los Zuñi, la actitud respecto de él es ambivalente y contaminada de desagrado en presencia de una incongruencia reconocida. La escoria social, sin embargo, era representada, no por el *berdache*, sino por el hombre que vivía con él, éste era considerado como un hombre que había elegido un fácil lugar en vez de los fines reconocidos de su cultura; no contribuía al hogar, el cual era, sí, un modelo para todos los hogares por los solos esfuerzos del *berdache*. Su adaptación sexual no era subrayada en el juicio a su respecto, pero, por lo que se refería a su adaptación económica, resultaba un descastado.

En cambio, cuando la respuesta homosexual es mirada como una perversión, el invertido está inmediatamente expuesto a todos los conflictos a que están siempre expuestos los casos de aberración. Su culpa, su sentido de inadecuación, sus fallas, son consecuencias del descrédito, que la tradición social le impone y pocos son los que pueden alcanzar una vida satisfactoria si no los sostienen las modalidades de su sociedad. Los ajustes que la sociedad reclama de ellos ponen en tensión la vitalidad de cualquier otro; identificamos con su homosexualidad las consecuencias de este conflicto.

Anormalidad similar en nuestra sociedad es el arrobamiento. Hasta el místico muy suave es aberrante en la civilización occidental. Para estudiar el arrobamiento o la catalepsia dentro de nuestros grupos sociales, debemos dirigirnos a las historias de los casos de lo anormal. Por eso la correlación entre la experiencia de arrobamiento y el neurótico parece perfecta. Como en el caso del homosexual, sin embargo, es una correlación característicamente local de nuestro siglo. Aun en nuestro propio fondo cultural, otras eras ofrecían resultados diferentes. En la Edad Media, cuando el catolicismo hacía de la experiencia extática el signo de la santidad, la experiencia del arrobamiento era grandemente valorizada; y a aquellos en quienes la respuesta era congénita, en vez de ser abrumados por una catástrofe como en nuestro siglo, se les otorgaba confianza en la prosecución de sus carreras. Era una validación de ambiciones, no un estigma de insania. Individuos que eran susceptibles del arrobamiento, tenían, por eso, éxito, o bien fracasaban en los términos de sus capacidades innatas; pero puesto que la experiencia del arrobamiento era altamente valorizada, un gran jefe era considerado capaz de ella.

Los pueblos primitivos honraban en grado extremo el arrobamiento y la catalepsia. Algunas de las tribus indígenas de California otorgaban prestigio principalmente a quienes pasaban por ciertas experiencias de arrobamiento. No todas estas tribus creían que eran exclusivamente mujeres las bendecidas, pero entre los Shasta era esto lo convencional. Sus hechiceros eran mujeres, y se les concedía el mayor prestigio en la comunidad. Eran elegidas por su predisposición constitucional para el arrobamiento y manifestaciones a él ligadas. Cierto día, la mujer que tenía este destino caía de pronto al suelo mientras se hallaba entregada a sus labores. Había oído una voz que le hablaba en tonos de la mayor intensidad. Dándose vuelta, había visto un hombre con arco y flecha. Le ordenaba a ella que cantase la pena de haber sido atravesada por su flecha, pero en la cima de la experiencia la mujer caía sin sentido. Su familia se reunía junto a ella. Ella estaba acostada, rígida, respirando dificultosamente. Supieron que por un tiempo había tenido sueños de un carácter especial que indicaban un llamado de hechiceros, sueños de fuga de osos parduscos, de caída de peñascos

o árboles, o de ser rodeada por enjambres de cucarachas. La comunidad sabía por eso lo que debía esperar. Después de unas pocas horas la mujer comenzaba a gemir en voz baja y a rodar por el suelo, temblando violentamente. Se suponía que repetía el canto que se le dijo que cantara y que durante el arrobamiento le fue enseñado por el espíritu. Cuando se reincorporaba, su gemido se hacía más y más claramente el canto del espíritu, hasta que por último llamaba por el nombre del espíritu mismo, e inmediatamente fluía sangre de su boca.

Cuando la mujer volvía en sí después del primer encuentro con el espíritu, bailaba esa noche la primera danza de iniciación de la hechicería. Durante tres noches bailaba, sosteniéndose de una cuerda que pendía del cielo raso. A la tercera noche debía recibir en su cuerpo el poder de su espíritu. Estaba bailando y cuando sentía acercarse el momento exclamaba: "quiere disparar contra mí". Sus amigos estaban cerca de ella, pues cuando entraba en una especie de posición cataléptica, ellos debían tomarla antes de que cayera o muriese. Desde ese momento tenía en su cuerpo una materialización visible del poder de su espíritu, un objeto como frígido que en sus danzas debía exhibir después, produciéndolo de una parte de su cuerpo y volviéndolo a otra parte. Desde ese momento continuaba validando su poder sobrenatural mediante más demostraciones catalépticas, y era invocada en grandes emergencias de vida y muerte, para curar, para adivinar y para aconsejar. En otras palabras, por este procedimiento se convertía en una mujer de gran poder e importancia.

Resulta claro que lejos de considerar la caída en catalepsia como mancha en la familia afectada y como una evidencia de enfermedad terrible, la aprobación cultural se imponía; hacía de ella el camino a la autoridad sobre los prójimos. Era la característica sobresaliente del tipo social más respetado, el tipo que funcionaba con más honor y consideración en la comunidad. Eran precisamente los individuos catalépticos los que en esta cultura se destacaban para la autoridad y la dirección.

La posible utilidad de tipos "anormales" en una estructura social, cuando son tipos culturalmente seleccionados por ese grupo, se comprueba en cualquier parte del mundo. Los hechiceros de Siberia dominan sus comunidades. De acuerdo con las ideas de esas gentes son in-

dividuos que por sumisión a la voluntad de los espíritus han sido curados de una enfermedad penosa —la incitación a las posturas— y han adquirido de este modo gran poder sobrenatural e incomparable vigor y salud. Algunos, durante la época de la invocación, son violentamente insanos por varios años; otros, irresponsables hasta el punto que han de ser vigilados constantemente para que no salgan por la nieve y se congelen hasta la muerte; otros, enfermos y enflaquecidos al punto de morir, a veces con sudor sangriento. Es la práctica hechicera la que constituye su curación, y la extrema visión de una sesión siberiana los deja, según pretenden, capaces de entrar inmediatamente en una práctica similar. Las posturas catalépticas son consideradas como una parte esencial en toda práctica hechicera.

Una buena descripción de la condición neurótica del hechicero y la atención que le presta su sociedad fue hecha hace tiempo por el canónigo Callaway, y registrada en palabras de un viejo Zulú del África del Sur:

La condición de un hombre que está a punto de convertirse en adivino es ésta: primero es aparentemente robusto, pero con el andar del tiempo comienza a adelgazar no teniendo ninguna enfermedad real, pero se vuelve delicado. Habitualmente evita ciertas clases de alimentos, eligiendo lo que le agrada, y de esto no come mucho; continuamente se queja de dolores en diferentes partes del cuerpo. Y cuenta a los otros que ha soñado que era arrastrado por un río. Sueña con muchas cosas, y su cuerpo es barroso (como un río) y se convierte en una casa de ensueños. Sueña constantemente con muchas cosas y al despertar cuenta a sus amigos: "mi cuerpo está hoy barroso; he soñado que muchos hombres me mataban y escapé no sé cómo. En la vigilia sentía distinta una parte de mi cuerpo de otras partes; no era ya igual al resto". Por fin este hombre está muy enfermo, y van a inquirir a los adivinos.

Los adivinos no ven en seguida que está por tener una cabeza maleable (esto es, la sensibilidad asociada a la hechicería). Es difícil para ellos ver la verdad; continuamente dicen contrasentidos y hacen falsas afirmaciones hasta que todo el ganado del hombre es devorado por su orden, y ellos dicen que el espíritu de su pueblo reclama ganado, que pueda comer carne. A la larga toda la propiedad del hombre es derrochada estando él aún enfermo; y ellos ya no saben qué hacer, pues él ya no tiene ganado y sus amigos le ayudan en lo que necesita.

Con el andar del tiempo llega un adivino y dice que todos los demás están equivocados; y agrega: "él está poseído por los espíritus. No hay otra cosa. Ellos se mueven en él estando divididos en dos partidos: algunos dicen 'no, no queremos que sea injuriado nuestro hijo. No queremos eso'. Es por esta razón por lo que no se pone bien. Si

ponéis obstáculos en el camino frente a los espíritus lo mataréis. Pues
no quiere ser un adivino; ni quiere ser tampoco de nuevo un hombre".
Así el hombre puede estar enfermo durante dos años sin mejo-
rar; quizás esté confinado aún más tiempo en su casa. Esto continúa
hasta que se le cae el pelo. Y su cuerpo se seca y se llena de tiña;
no quiere untarse por nada. Muestra que está por ser un adivino bos-
tezando y bostezando, y estornudando continuamente. Ello resulta apa-
rente también de su deseo de tomar rapé; no deja pasar largo tiem-
po sin tomar algo. Y la gente comienza a ver que le fue dado lo que
era bueno para él.
Después de esto está enfermo; tiene convulsiones y cuando se
arroja agua sobre él, cesan por un tiempo. Habitualmente vierte lágri-
mas, primero suavemente, luego acaba por llorar a gritos y cuando la
gente duerme se le oye hacer ruido y despierta a los que duermen con
su canto; ha compuesto una canción, y los hombres y las mujeres se
despiertan y van a cantar en su compañía. Toda la gente de la aldea
está perturbada, pues quiere dormir, y un hombre que se convierte en
adivino causa perturbación, pues no duerme, sino que trabaja constan-
temente con su cerebro; su sueño es meramente pasajero y despierta
cantando muchas canciones; y la gente que está cerca deja sus aldeas
de noche cuando lo oyen cantar fuerte, y van a cantar en concierto con
él. A veces canta hasta la mañana, sin dejar dormir a nadie, y lue-
go salta alrededor de la casa como un sapo; y la casa se hace muy
pequeña para él, y sale afuera brincando y cantando, y sacudiéndose
como un junco en el agua, y chorreando sudor. En este estado de cosas
esperan diariamente su muerte; ahora es sólo piel y huesos y piensan
que al día siguiente el sol no lo dejará vivo. En ese tiempo mucho
ganado es comido, pues la gente estimula su conversión en adivino.
Con el andar del tiempo (en un sueño), un viejo espíritu antepasado
se le aparece. El espíritu le dice: "anda a ver a Fulano y él preparará
para ti un emético (la medicina cuya ingestión es una parte de la ini-
ciación en la hechicería) para que puedas ser del todo adivino". Luego
está quieto unos pocos días, habiendo ido a ver al adivino que ha ba-
tido para él la medicina; y vuelve completamente distinto, ahora puri-
ficado y realmente adivino.

Luego, durante toda su vida, cuando está poseído por sus espíritus, predice acontecimientos y encuentra objetos perdidos.

Resulta claro que la cultura puede valorizar y hacer socialmente aprovechables aun tipos humanos altamente inestables. Si prefiere tratar sus peculiaridades como las más valiosas variantes de la conducta humana, los individuos en cuestión aparecerán en la ocasión y ejecutarán sus papeles sin referencia a nuestras ideas usuales sobre los tipos capaces de cumplir ajustes sociales y los que no pueden hacerlo. Los que actúan inadecuadamente en cualquier sociedad no son los que tienen ciertos rasgos fijos

"normales", sino que bien pueden ser aquellos cuyas respuestas no han recibido apoyo en las instituciones de su cultura. La fragilidad de estos aberrantes es en gran medida ilusoria; ella surge no del hecho de que carezcan del vigor necesario, sino del hecho de que son individuos cuyas respuestas innatas no son refirmadas por la sociedad. Son, según la expresión de Sapir, "tomados de un mundo imposible".

En el "Don Quijote" nos ofrece la literatura europea una pintura magistral del hombre no apoyado por las modalidades de su tiempo y su lugar y abandonado a los vientos del ridículo. Cervantes dependía de una tradición aún hoy muy honrada con un conjunto nuevo de modalidades prácticas, y su pobre anciano, el ortodoxo sostenedor de la caballería romántica de otra generación, se convirtió en un simplón. Los molinos de viento con los que luchaba eran los adversarios serios de un mundo apenas desvanecido, pero luchar con ellos cuando el mundo ya no los consideraba serios resultaba delirante. Amaba a su Dulcinea de la manera más tradicional en la caballería, pero era otra versión del amor la adecuada a ese tiempo, y su fervor fue atribuido a locura.

Estos mundos opuestos que en las culturas primitivas que hemos considerado están separados entre sí en el espacio, en la moderna historia occidental frecuentemente se suceden en el tiempo. El resultado principal es el mismo en todo caso, pero la importancia de comprender el fenómeno es mucho mayor en el mundo moderno, donde no podemos escapar, aunque lo quisiéramos, de la sucesión de las configuraciones en el tiempo. Cuando una cultura es un mundo en sí misma, relativamente estable como la cultura esquimal, por ejemplo, y geográficamente aislada de todas las otras, el asunto es sencillo. Pero nuestra civilización debe enfrentarse con modalidades culturales que se hunden ante nuestros ojos y donde otras nuevas surgen de una sombra en el horizonte. Debemos estar dispuestos a tomar en cuenta modalidades cambiantes aun cuando se trate de la moral en la que fuimos criados. Así como estamos impedidos de tratar problemas éticos mientras nos atenemos a una definición absoluta de la moral, estamos impedidos de encarar la sociedad humana mientras identificamos nuestras costumbres locales con las inevitables necesidades de la existencia.

Ninguna sociedad ha intentado una dirección autoconsciente del proceso por el cual sus nuevas modalidades son creadas en la generación siguiente. Dewey ha subrayado cuán posible y aun cuán drástica sería tal dirección social. Se advierte claramente que muy altos precios se han pagado por algunos ordenamientos tradicionales, si se los calcula en términos de sufrimiento y frustración humana. Si a estos ordenamientos los juzgamos meramente como ordenamientos y no como imperativos categóricos, nuestras actitudes naturales serán adaptarlos por cualquier medio a fines racionalmente elegidos. En cambio, lo que hacemos es ridiculizar a nuestros quijotes, a las encarnaciones ridículas de una tradición pasada de moda, y continuamos considerando a la que es nuestra como final y prescrita en la naturaleza de las cosas.

Entretanto el problema terapéutico de tratar nuestros psicópatas de este tipo es a menudo mal entendido. Su enajenación del mundo real puede ser con frecuencia más inteligentemente tratada de una manera distinta que el insistir en que adopten los modos que les son extraños. Siempre son posibles otros dos caminos. En primer lugar, el individuo inadaptado puede cultivar un mayor interés objetivo en sus propias preferencias y aprender cómo manejar con mayor ecuanimidad su desviación del tipo. Si aprende a reconocer la medida en que su sufrimiento es debido a su falta de apoyo en una conducta tradicional, puede guadualmente educarse para aceptar su grado de diversidad con menos sufrimientos. Tanto las perturbaciones de la emotividad exagerada del maníaco depresivo como la soledad del esquizofrénico agregan a la existencia ciertos valores que no son accesibles a los que están constituidos de manera diferente. El individuo no apoyado que acepta valerosamente sus virtudes favoritas e innatas, puede alcanzar un curso factible de conducta que le vuelva innecesario refugiarse en un mundo privado modelado para él mismo; puede alcanzar gradualmente una actitud más independiente y menos torturada respecto de sus desviaciones y, sobre esta actitud, construir una existencia que funcione adecuadamente.

En segundo lugar, una mayor tolerancia de la sociedad respecto de individuos menos usuales ha de acompañar a la autoeducación del paciente. Las posibilidades

en esta dirección son interminables. La tradición es tan neurótica como cualquier paciente; su temor extremado ante la desviación de sus modalidades fortuitas responde a todas las definiciones corrientes de lo psicopático. Este miedo no depende de la observación de los límites dentro de los cuales es necesario la conformidad para el bien social. En algunas culturas se tolera del individuo una mayor desviación que en otras, y aquellas en que se concede mucho no se puede decir que padezcan por su peculiaridad. Es probable que órdenes sociales del futuro llevarán esta tolerancia y estímulo de la diferencia individual mucho más allá que cualquier otra cultura de las que tenemos conocimiento.

La tendencia norteamericana actual se inclina al extremo opuesto, tanto, que no nos es fácil describir los cambios que tal actitud traería consigo. *Middletown* es un ejemplo típico de nuestro corriente temor urbano de aparecer en un acto ligeramente distinto del de nuestros vecinos. La excentricidad es más temida que el parasitismo. Se hace todo sacrificio de tiempo y tranquilidad con el fin de que nadie en la familia pueda tener alguna mancha de no conformismo. Los niños en la escuela tienen grandes tragedias por no llevar una cierta clase de medias, por no ir a ciertas clases de baile, por no conducir un cierto vehículo. El miedo de ser diferente es la motivación dominante registrada en *Middletown*.

La tasa psicopática que tal motivación impone es evidente en todas las instituciones de nuestro país para enfermedades mentales. En una sociedad en la que exista solamente como un motivo menor entre muchos otros, el cuadro psiquiátrico sería muy diferente. En todo caso, no puede haber duda razonable de que uno de los modos más efectivos para hacer frente al peso creciente de las tragedias psicopáticas en Norteamérica al presente, consistiría en un programa educacional que promueva la tolerancia en la sociedad y una especie de autorrespeto e independencia, hoy extraña a *Middletown*, y a nuestras tradiciones urbanas.

Naturalmente, no todos los psicópatas son individuos cuyas respuestas congénitas difieren de las de su civilización. Otro gran grupo es el de aquellos que son meramente inadaptados y que están bastante fuertemente motivados de modo que su deficiencia es mayor de lo que

podrían soportar. En una sociedad en la que la voluntad de poder goza de la más alta consideración, aquellos que fallan pueden no ser los que están diferentemente constituidos, sino simplemente los que están insuficientemente dotados. El complejo de inferioridad tiene gran parte en el sufrimiento en nuestra sociedad. No es necesario que los sufrientes de este tipo tengan una historia de frustración en el sentido de que fuertes propensiones congénitas hayan sido inhibidas; sus frustraciones son muy a menudo sólo el reflejo de su incapacidad de alcanzar un cierto fin. Hay también aquí una implicación cultural, según que el fin tradicional sea accesible a gran número o a muy pocos; y en la medida en que el éxito sea *obsesionante* y limitado a unos pocos, un número más y más grande estará expuesto a las extremas consecuencias de la inadaptación.

Por eso, en cierta medida, la civilización al establecer fines más elevados y posiblemente más meritorios puede aumentar el número de sus anormales. Pero el punto puede fácilmente ser exagerado. Pues muy pequeños cambios en las actitudes sociales pueden sobrepujar esta correlación. En términos generales, desde que las posibilidades sociales de tolerancia y reconocimiento de diferencias individuales están poco exploradas en la práctica, parece prematuro el pesimismo. Ciertamente, otros factores sociales completamente diferentes de los que acabamos de estudiar son más directamente responsables por la gran proporción de nuestros neuróticos y psicópatas. A estos otros factores, la civilización podría tratarlos, si quisiera, sin una necesaria pérdida intrínseca.

Hemos estado considerando individuos desde el punto de vista de su capacidad para actuar adecuadamente en su sociedad. Esta actuación adecuada es una de las maneras en que la normalidad es definida clínicamente. Es también definida en términos de síntomas fijos, y hay tendencia a identificar la normalidad con el promedio estadístico. En la práctica, este término medio se establece en el laboratorio y las desviaciones de él son definidas como anormales.

Desde el punto de vista de una cultura singular es este un procedimiento muy útil. Muestra el cuadro clínico de la civilización y da información considerable sobre su conducta socialmente aprobada. Pero generalizar esto como

lo normal absoluto es ya asunto distinto. Como hemos visto, la esfera de la normalidad en culturas diferentes no es la misma. Algunas, como las Zuñi y Kwakiutl, están tan alejadas entre sí que se superponen sólo ligeramente. Lo normal estadísticamente determinado en la costa noroeste estaría muy fuera de los límites extremos de la anormalidad entre los Pueblo. La contienda de la rivalidad, normal entre los Kwakiutl, solamente sería entendida como locura entre los Zuñi, y la tradicional indiferencia Zuñi a la dominación y la humillación de otros sería la insensatez de un simplón en un hombre de familia noble en la costa noroeste. La conducta aberrante en cualquier cultura nunca podría ser determinada ni en relación a un mismo denominador común de conducta. Toda sociedad, de acuerdo con sus preocupaciones mayores, puede aumentar e intensificar hasta síntomas histéricos, epilépticos o paranoides, y al mismo tiempo otorgar socialmente confianza en grado cada vez mayor a los individuos que los despliegan.

Este hecho es importante en psiquiatría porque pone en claro otro grupo de anormales que probablemente existe en toda cultura: los anormales que representan el extremo desarrollo del tipo cultural local. Este grupo está socialmente en la situación opuesta al grupo que hemos estudiado, de esos cuyas respuestas difieren de sus modalidades culturales. La sociedad, en vez de señalar el primer grupo en grado mínimo, lo soporta en sus mayores aberraciones. Ellos tienen una licencia que pueden explotar casi ilimitadamente. Por esta razón, esas personas casi nunca caen dentro de la órbita de una psiquiatría contemporánea. No se les describe ni en los más minuciosos manuales de una generación que los promueve. Y desde el punto de vista de otra generación o cultura, son ordinariamente los tipos psicopáticos más extravagantes del período.

Los adivinos puritanos de Nueva Inglaterra en el siglo XVIII fueron las últimas personas a quienes la opinión contemporánea en las colonias consideraba como psicopáticas. Pocos grupos de prestigio en cualquier cultura han ejercido una tan completa dictadura emocional y cultural como ellos. Eran la voz de Dios. Y para un observador moderno fueron ellos, y no las mujeres confundidas y atormentadas a quienes se mataba como brujas, los

verdaderos psiconeuróticos de la puritana Nueva Inglaterra. Sentido de culpa tan extremo como el que reflejaron y reclamaron a la vez en sus propias experiencias de conversión y en las de sus conversos, solamente se encuentra en una civilización ligeramente más cuerda en institutos para enfermedades mentales. No admitían salvación sin una convicción de pecado que postraba a la víctima, a veces durante años, con remordimiento y terrible angustia. Había que ver cómo el ministro introducía el temor al infierno en el corazón hasta del niño más pequeño, y exigía de cada converso la aceptación emocional de su condenación si Dios consideraba justo condenarlo. Dondequiera que nos dirijamos a los registros de las iglesias puritanas de la Nueva Inglaterra de ese periodo, ya sea los que se refieren a brujos o a niños sin salvación, aun pequeños, o a temas como la maldición y la predestinación, nos encontramos ante este hecho: el grupo de gente que llevaba al mayor extremo y a la máxima honra la doctrina cultural del momento lo constituían personas que en las modalidades ligeramente alteradas de nuestra generación parecerían víctimas de aberraciones intolerables. Desde el punto de vista de una psiquiatría comparada caen en la categoría de lo anormal.

En nuestra propia generación, formas extremas de autosatisfacción son culturalmente sostenidas de una manera similar. Egoístas arrogantes y desenfrenados como hombres de familia, como oficiales de la ley y en los negocios, han sido repetidas veces retratados por novelistas y dramaturgos; son frecuentes en toda la comunidad. Como la conducta de los adivinos puritanos, sus modos de acción son a menudo más sociales que los de los recluidos en penitenciarías. En cuanto al sufrimiento y la ofuscación que despliegan en torno de ellos son probablemente incomparables.

Hay posiblemente por lo menos un alto grado de distorsión mental. Sin embargo se les confían posiciones de gran influencia e importancia y generalmente son padres de familia. Su impresión, tanto sobre sus hijos como sobre la estructura de nuestra sociedad, es indeleble. No están descritos en nuestros manuales de psiquiatría porque están sostenidos por los principios de nuestra civilización. Están seguros de sí mismos en la vida real de un modo que solamente es posible para aquellos que están

orientados en la dirección de la brújula que dirige nuestra propia cultura. No obstante, una psiquiatría futura bien podrá explorar en nuestras novelas, y cartas, y registros públicos, con el fin de iluminar un tipo de anormalidad al que no daría crédito de otra manera. En toda sociedad es en ese mismo grupo de los culturalmente estimulados y fortificados donde encontramos algunos de los más extremos tipos de conducta humana.

El pensamiento social en los tiempos presentes no tiene ante sí tarea más importante que la de tomar debidamente en cuenta la relatividad cultural. Tanto en el campo de la sociología como en el de la psicología, son fundamentales las inferencias de este hecho; el pensamiento moderno acerca de los contactos de pueblos y acerca de nuestras modalidades cambiantes es altamente necesario para una dirección sana y científica. El descarriado temperamento moderno ha hecho de la relatividad social, aun dentro del área reducida en que se lo reconoce, una doctrina de desesperación. Ha destacado su incongruencia con los sueños ortodoxos de permanencia e idealidad y con las ilusiones de autonomía del individuo. Ha sostenido que si la experiencia humana debe abandonar estas últimas, entonces queda vacía la cáscara de la existencia. Pero interpretar nuestro dilema en estos términos es incurrir en un anacronismo. Es solamente el inevitable atraso cultural el que nos hace insistir en que lo viejo debe volver a ser descubierto en lo nuevo, que no hay otra solución que la de encontrar la vieja certidumbre y estabilidad en la plasticidad nueva. El reconocimiento de la relatividad cultural lleva consigo sus propios valores, que no necesitan ser los de las filosofías absolutistas; ella desafía las opiniones consagradas y trae agudo descontento a quienes han sido criados en ellas. Trae pesimismo porque arroja en confusión viejas fórmulas, no porque contenga algo intrínsecamente difícil. Tan pronto como la nueva opinión haya sido abrazada como creencia habitual, ella será otro baluarte seguro del buen vivir. Llegaremos entonces a una fe social más realista; aceptaremos como fundamentos de esperanza y como nuevas bases para la tolerancia, las coexistentes e igualmente válidas pautas de vida que la humanidad ha creado para sí a partir de los materiales primarios de la existencia.

INDICE

Este libro se terminó de imprimir
el día 7 de abril de 1971,
en los Talleres Gráficos de
Sebastián de Amorrortu e Hijos, S. A.,
Luca 2223, Buenos Aires